LES

Phénomènes Mystiques

DISTINGUÉS DE

leurs contrefaçons humaines et diaboliques

« *Mirabilis Deus in sanctis suis.* »
(Ps. LXVII, 38.)

TRAITÉ DE THÉOLOGIE MYSTIQUE

D'APRÈS LES PRINCIPES DE Sᵉ THÉRÈSE
PROCLAMÉS PAR LE CONGRÈS CARMÉLITAIN DE MADRID, 1923

A L'USAGE

DES SÉMINAIRES, DU CLERGÉ ET DES GENS DU MONDE

Deuxième édition, entièrement refondue

PAR

Mgr ALBERT FARGES
Docteur en Philosophie et en Théologie
Docteur, *honoris causâ*, de Louvain
Lauréat de l'Académie Française
Ancien Directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut Catholique de Paris

TOME I

LETHIELLEUX
10, RUE CASSETTE, 10
LIBRAIRIE SAINT-PAUL
6, RUE CASSETTE, 6
PARIS (VIᵉ)

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES

TRAITÉ DE THÉOLOGIE MYSTIQUE

DU MÊME AUTEUR

Les Voies ordinaires de la Vie Spirituelle

Traité de *Théologie Ascétique*

D'APRÈS LES PRINCIPES DE SAINTE THÉRÈSE

proclamés par le Congrès Carmélitain de Madrid, 1923

Ce nouvel ouvrage sur l'Ascétique et le présent sur la Mystique ne forment qu'un seul tout. A ceux qui vivent leur foi, ils apprennent à la raisonner et à comprendre son merveilleux organisme surnaturel.

1 FORT VOL. IN-12

(pour paraître à la Noël 1925)

LES

Phénomènes Mystiques

DISTINGUÉS DE

leurs contrefaçons humaines et diaboliques

« *Mirabilis Deus in sanctis suis.* »
(Ps. LXVII, 38.)

TRAITÉ DE THÉOLOGIE MYSTIQUE

D'APRÈS LES PRINCIPES DE Sᵉ THÉRÈSE
PROCLAMÉS PAR LE CONGRÈS CARMÉLITAIN DE MADRID, 1923

A L'USAGE

DES SÉMINAIRES, DU CLERGÉ ET DES GENS DU MONDE

Deuxième édition, entièrement refondue

PAR

Mgr ALBERT FARGES

Docteur en Philosophie et en Théologie
Docteur, *honoris causâ*, de Louvain
Lauréat de l'Académie Française
Ancien Directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut Catholique de Paris

TOME I

LIBRAIRIE SAINT-PAUL
6, RUE CASSETTE, 6

LETHIELLEUX
10, RUE CASSETTE, 10

PARIS (VIᵉ)

NIHIL OBSTAT :

Parisiis, Die 15ª Julii 1923,

AD. TANQUEREY,
Supérieur de la Solitude de S. Sulpice.

IMPRIMATUR :

Parisiis, Die 16ª Julii 1923,

† ALFRED BAUDRILLART,
Épisc. Himer.
Vic. gén., Paris.

Lettre de Sa Sainteté Benoit XV a l'Auteur

Dal Vaticano, 15 *févr.* 1921.

Monseigneur,

Le livre sur les Phénomènes mystiques *que Vous venez de déposer aux pieds du Saint-Père est bien le fruit mûr de votre longue familiarité avec une étude aussi importante que difficile.*

Il ne manquera pas, certes, de soulever des objections et d'allumer des controverses ; il restera cependant (toutes réserves faites sur les points discutés) un livre de valeur où pourront puiser abondamment les prêtres en général et les directeurs spirituels en particulier, dans l'accomplissement d'un des plus délicats et des plus difficiles devoirs de leur mission auprès des âmes.

Vous félicitant d'employer Vos talents d'une façon si digne et si utile, Sa Sainteté forme pour Vos travaux les vœux les plus sincères et Vous envoie de tout cœur, Monseigneur, la Bénédiction Apostolique.

Particulièrement heureux de ce message, je saisis avec empressement l'occasion qui m'est offerte de Vous réitérer, Monseigneur, la nouvelle assurance de mes sentiments très dévoués en Notre-Seigneur.

Pierre, Card. Gasparri.

Les vives controverses auxquelles cette Lettre fait allusion et que Sa Sainteté n'a pas jugé opportun de dirimer, viennent d'être apaisées par le récent Congrès thérésien de Madrid, en mars 1923, où cent couvents de Carmes Déchaussés étaient représentés et qui a proclamé unanimement les grands principes fondamentaux de la spiritualité ascétique et mystique de sainte Thérèse. Notre accord est parfait, et nous nous en félicitons hautement (Voir tome I, p. 414-446, *Appendice V*).

18,458

L'éminent théologien auquel avait été confiée la récension de ce travail, en vue de l'*Imprimatur*, écrit à l'auteur :

Monseigneur et Cher Confrère,

J'ai lu et relu avec le plus vif intérêt vos réponses aux Controverses de la Presse de la seconde édition. Vous vous y montrez polémiste aussi clair que vigoureux et l'on voit que l'âge n'a point refroidi votre ardeur.

Vous avez fort bien mis en lumière les principaux points discutés de la Mystique, en particulier la distinction entre la contemplation acquise et infuse, la perception immédiate de Dieu par les espèces infuses, et il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour vous suspecter après cela d'ontologisme — comme on l'a fait, par distraction, assurément.

Vous suivez fidèlement Benoît XIV et, pour l'essentiel, le Card. Billot, deux disciples de S. Thomas et de Sᵉ Thérèse. Avec eux, vous êtes en sûreté. Et s'il est loisible à d'autres d'expliquer autrement ces points difficiles, il est juste qu'on vous laisse la même liberté...

Vous avez bien fait de publier et de commenter les Conclusions *du* Congrès carmélitain de Madrid, *sur la contemplation. C'est dans l'Ordre des Carmes que s'est conservée l'interprétation la plus authentique des doctrines spirituelles de Sᵉ Thérèse et de S. Jean de la Croix, et il était important de connaître cette interprétation, qui a d'autant plus de valeur que cent couvents se trouvaient représentés à Madrid.*

Vous ne vous bornez pas à nous en donner le texte ; vous y ajoutez un commentaire d'autant plus autorisé qu'il s'appuie sur des textes empruntés à Sᵉ Thérèse elle-même. On pourra sans doute contester telle ou telle inférence *de détail ; mais sur les points fondamentaux, la distinction entre la contemplation acquise et infuse, la nature de cette dernière, ses précieux avantages et son essentielle gratuité, on constatera que vos conclusions sont bien celles du Congrès carmélitain.*

Vous avez aussi été bien inspiré en attirant l'attention sur les articles si remarquables du P. Picard, S. J., sur « la saisie immédiate de Dieu *dans la contemplation mystique* ». *Il était nécessaire de mettre en évidence le rôle* intuitif *de l'intelligence humaine dans l'ordre naturel d'abord, où il est plus limité, et surtout dans l'ordre surnaturel et contemplatif où son champ d'action devient beaucoup plus étendu. N'est-ce pas là en effet le meilleur moyen d'expliquer cette* connaissance expérimentale *qui, avec l'amour intense qui l'accompagne, est l'élément*

essentiel de la contemplation, une sorte d'intermédiaire entre la lumière de la foi et celle de la vision béatifique ?

On comprend mieux ainsi l'unité du plan divin, qui, par des ascensions progressives, nous prépare à cette claire vision, qui nous permettra de voir Dieu comme il se voit lui-même et de l'aimer comme il s'aime.

Ces grandes et nobles idées, même lorsqu'elles ont quelque chose d'hypothétique, orientent notre esprit et notre cœur vers ces régions supérieures où nous transporte l'espérance chrétienne, et nous font oublier les controverses mesquines où se perdent tant de nos contemporains.

Le troisième sujet par lequel débute votre Appendice sera aussi fort utile, car il est impossible de comprendre la sensation spirituelle du Divin, *ou de l'action de Dieu dans les âmes privilégiées, sans avoir compris la théorie thomiste de la sensation en général et le rôle des espèces impresses et expresses, où tant de lecteurs s'embrouillent.*

Continuez d'élever ainsi nos âmes vers Dieu et de nous faire désirer les seules réalités dignes de captiver des cœurs chrétiens.

Avec tous mes souhaits réitérés de plein succès, je vous prie d'agréer, Monseigneur et Cher Confrère, mes sentiments d'affectueux respect en Notre-Seigneur.

AD. TANQUEREY,
Supérieur de la Solitude de Saint-Sulpice.

QUELQUES APPROBATIONS

(EXTRAITES DE PLUSIEURS CENTAINES DE LETTRES)

Approbation de S. Em. le Cardinal Billot.

« ... Il va sans dire que sur le substantiel de la Controverse, nous sommes pleinement d'accord » (Rome, 27 oct. 1922).

Approbation de M. le Supérieur Général de St-Sulpice.

« ... A St-Sulpice, on n'enseigne pas ces nouveautés (*la contemplation accessible à tous*) ; et tant que je serai Supérieur Général, on ne les enseignera jamais... Je vous autorise à le répéter... Ne me comptez donc pas parmi vos contradicteurs... *Perge quo cœpisti* !...»

Approbation de S. G. Mgr Chollet, Arch. de Cambrai.

« ... Je m'empresse de vous féliciter d'avoir si bien exécuté l'école dite Salésienne ou de « la Voie », ou du Semi-Quiétisme. Cette école a toujours des adeptes...

« De même, je suis tout à fait de votre avis au sujet de l'attitude que les Directeurs doivent prendre en face des voies passives ou de l'oraison de Quiétude. Les voies passives sont ouvertes par Dieu lui-même à qui il lui plaît. Il y introduit des imparfaits qu'il y sanctifie ; il n'y mène pas des saints. Laissons-lui le gouvernement de ces voies, et n'y poussons pas : contentons-nous de contrôler ce qui s'y passe... »

Approbation du porte-parole autorisé des traditions du Carmel, le R. P. Marie-Joseph du S.-C.

« ... J'ai lu avec le plus grand intérêt votre « Réponse ». Votre intervention ne peut que hâter un retour vers la vraie doctrine traditionnelle. Mais là où votre argumentation est sans réplique, c'est dans le bel exposé que vous faites de l'enseignement de Benoît XIV, codifiant l'enseignement commun des théologiens : d'abord en précisant la division de la Contemplation en *active ou acquise* et en *passive ou infuse*, puis en établissant que dans les procès de canonisation l'héroïcité des vertus est une preuve incontestable de la sainteté et non la Contemplation : beaucoup de ceux qui sont inscrits dans le catalogue des Saints n'ayant pas été contemplatifs. Vous rendez le plus grand service à la vérité en signalant la grande équivoque de la Contemplation acquise avec l'infuse... Mais ce qui me paraît surtout digne d'attention, c'est le danger de semi-quiétisme où les novateurs entraînent les âmes, en les poussant dans les voies passives, comme on les pousse aujourd'hui à la communion très fréquente. Les paroles de Mgr Chollet, si claires et si fortes, ne laissent aucun doute à ce sujet... Je ne puis que joindre mes félicitations à celles du vénéré M. Tanquerey, sur la clarté et la vigueur avec lesquelles vous défendez les âmes contemplatives contre l'erreur... »

Approbation du T. R. P. Abbé Dom Vital Lehodey, de l'Abbaye de Briquebec.

« ... Mon T. R. P. Abbé Dom Vital a bien reçu votre hommage et en a été très touché... La brochure a été étudiée *à fond* avec un très grand intérêt et un non moins vif plaisir... A son prochain passage à Paris, il veut venir lui-même vous féliciter : c'est là un projet qu'il caresse depuis longtemps... » (Briquebec, 12 oct. 22).

(De fait, le 9 novembre, j'étais honoré de la visite du T. R. P. qui me cita quantité de faits dont il avait été témoin à l'appui des thèses de Benoît XIV, dont j'avais pris la défense, notamment celui de trois religieux, de France et du Japon, dont deux au moins nullement contemplatifs, et qui cependant sont morts en odeur de sainteté et opèrent aujourd'hui de vrais miracles. La Contemplation n'est donc pas nécessaire à la sainteté.)

Approbation du Doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut Cath. de Paris, le R. P. Bainvel.

« ... J'ai lu avec le plus grand intérêt votre « Réponse ». Comme vous, je fais miennes les thèses et les idées dominantes de Benoît XIV, et sans lui donner une autorité strictement officielle, je suis heureux de voir que vous revendiquez vigoureusement ses positions principales. Vos réponses aux adversaires me paraissent aussi, ordinairement, solides et péremptoires. Vos *Appendices*, particulièrement le second (Position de la question faussée par vos adversaires), me paraissent excellents. Bref, la « Réponse » soutient et fortifie encore le beau livre qu'elle défend... J'ai été particulièrement touché de l'estime sympathique que vous témoignez pour le R. P. de Maumigny et le bon P. Poulain que M. S. poursuit avec tant d'acharnement... Nous combattons, l'un et l'autre, sous le même étendard, qui me paraît être celui de la vérité... »

Approbation de l'ancien Doyen de la Faculté de Théologie de Paris, le R. P. Auriault.

« ... J'ai pu me rendre compte de l'intérêt et du bien fondé de vos conclusions. Vous garantissez les esprits contre les aspirations à l'extraordinaire, fort dangereuses. Quel danger, en effet, il y a à mépriser les sentiers battus des justes !... Vous faites donc là œuvre nécessaire, et rendez un vrai service aux âmes et aux Directeurs des âmes... »

Approbation de S. G. Mgr de La Porte, Rome.

« ... J'ai lu très attentivement. J'y ai retrouvé pour la défense de votre thèse la solide érudition dont vous êtes coutumier... Il est un côté de la question à propos duquel je me permets de vous féliciter vivement. Il s'agit de la réaction que vous cherchez à opérer contre des tendances qui peuvent être très funestes aux âmes pieuses

et dans lesquelles il est difficile de ne pas voir des traces du quiétisme condamné par l'Eglise. C'est au moins une sorte de semi-quiétisme, et d'ailleurs inconscient. Je fais surtout allusion à votre dernier chapitre sur la *Contemplation accessible à tous...* Il est à craindre que ces Directeurs ne soient dans l'illusion et n'y mettent les âmes qui leur sont confiées... »

Etudes Carmélitaines, organe des traditions du Carmel.

« ... Depuis longtemps, nous gémissons de voir leurs écrits (*en note*, Saudreau et Lamballe) se répandre dans nos Carmels, insinuant dans les esprits diverses inexactitudes de doctrine, avec l'oubli, pour ne pas dire le mépris, de nos anciens auteurs, comme si les écrivains de nos jours avaient seuls, enfin, rencontré le vrai en Mystique. Pour être neufs, dans un sujet si rebattu, ils corrigent, de leur propre autorité, l'enseignement reçu jusqu'ici... » (p. 36). — « La lecture des ouvrages de M. Saudreau laisse l'impression qu'il a découvert la Mystique authentique... Si l'amour du vrai permet d'admettre le livre qu'il a publié sur *l'Etat mystique*... » (p. 39). — « De bonne loi, ils combattent la Mystique, en croyant la servir... » (p. 5), etc... janvier 1920).

Approbation de l'Auteur de l'Histoire de la Spiritualité chrétienne des Origines à nos jours, par M. Pourrat, Sup. de Lyon.

«... Je suis persuadé que votre thèse est la bonne. J'en ai trouvé la confirmation constante dans les études historiques que j'ai commencées depuis si longtemps. Et c'est le motif des attaques passionnées dont j'ai été l'objet de la part de certains. Mais l'excitation passionnée tombe et passe, et la vérité demeure. Ce n'est que grâce à un abus de mots, à une confusion de notions, qu'il y a tout intérêt à éclaircir, comme vous le faites, que l'opinion contraire à la vôtre tient dans l'esprit de plusieurs la place qu'elle a. Peu à peu, la vérité triomphera. Vous aurez contribué puissamment à la faire triompher, par la polémique — chose que je n'aime pas, mais qui pourtant est nécessaire. »

« Respectueuses félicitations. »

Approbation du R. P. D'Alès, professeur de théologie à l'Institut Catholique de Paris.

« ... Je ne doute pas que votre opuscule ne contribue puissamment, Dieu aidant, à faire sur ces hautes et délicates questions la lumière si désirable. Comme vous, je pense que la thèse de l'appel universel à la Contemplation mystique — si elle sort du domaine purement abstrait et platonique — est une thèse spéculativement hasardeuse et non exempte de dangers pratiques. On ne rencontre que trop d'imaginations pour qui les chimères d'un faux mysticisme ont quelque chose de plus flatteur que les réalités de l'abnégation chrétienne. Les auteurs qui se font les complices de ces tendances peuvent encourir une lourde responsabilité... »

AVIS DES ÉDITEURS

Lorsque Mgr Albert Farges fut choisi pour être fondateur et supérieur du Séminaire universitaire d'Angers, en 1898, *NN. SS. les évêques protecteurs de l'Université de l'Ouest lui demandèrent de faire un cours de théologie ascétique et de théologie mystique, qui dégagerait la doctrine traditionnelle de l'Eglise, et dont la préoccupation serait aussi de répondre aux questions actuelles soulevées par les progrès de la science contemporaine.*

Il y fut professé pendant sept ans, de 1899 *à* 1905 *(jusqu'aux décrets liberticides de Combes).*

C'était alors une nouveauté, mais aujourd'hui la nécessité de ces études pour la formation supérieure du clergé et des apologistes chrétiens est universellement reconnue. C'est ainsi qu'à Rome, l'Université grégorienne et le Collège Angélique viennent, tout récemment, d'inaugurer une chaire semblable.

C'est son cours de théologie mystique que l'auteur, cédant aux instances réitérées de ses anciens élèves, se décide à publier dans ce volume, en attendant qu'il puisse donner au public le cours de théologie ascétique.

LES ÉDITEURS.

AVIS DE SAINTE THÉRÈSE

O secrets de mon Dieu ! Je ne me lasserai jamais, mes filles, de travailler à vous en donner l'intelligence, pour vous porter à le louer et à le bénir ; mais pour une fois que je pourrais bien rencontrer, il m'arrivera sans doute de dire mille impertinences...

Notre-Seigneur me donne peut-être maintenant plus de lumières que j'en avais, il y a quinze ans. Aujourd'hui néanmoins, comme alors, je suis très capable de me tromper, mais non pas de mentir ; car, par la miséricorde de Dieu, j'aimerais mieux mourir mille fois. Je rapporte sincèrement les choses telles que je les comprends...

Je n'avancerai rien que je n'aie reconnu par expérience, ou dans moi, ou dans les autres...

Dieu aime extrêmement qu'on ne pose point de limite à ses œuvres...

THÉRÈSE DE JÉSUS (1).

---

(1) *Château int.*, 5e D., ch. I ; 4e D., ch. II. — *Le Chemin de la perfection*, Avant-Propos. — *Château*, 1re D., ch. I.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

La bouquetière Gliscera — dont l'art charmait l'aimable saint François de Sales — faisait les bouquets les plus variés, toujours avec les mêmes fleurs.

Nous n'aurions donc pas à nous excuser de présenter aujourd'hui à nos lecteurs des fleurs déjà connues. D'autant que le parterre de la Théologie où nous devons les cueillir exclut, par principe traditionnel, toute introduction de culture nouvelle. La nouveauté, serait-elle la plus séduisante, y est toujours suspecte de fausseté : *nova, pulchra, falsa.*

Cependant, la tradition la plus rigoureuse ne défend point de grouper ces fleurs de nos saints dans un ordre toujours nouveau, et surtout d'en pousser plus à fond l'analyse et la comparaison avec des fleurs exotiques — parfois brillantes, mais trop souvent vénéneuses — cueillies sous d'autres latitudes et dans un autre hémisphère. Sous cet aspect seulement nous pouvons espérer quelques aperçus inédits et quelques arguments nouveaux pour la défense de l'Eglise contre les ignorances ou les confusions plus ou moins involontaires d'une fausse science.

Puisse ce contraste des merveilles vraiment divines avec leurs pâles contrefaçons par les forces de la nature ou du démon, faire ressortir d'une manière encore plus éclatante les grandeurs, les beautés et aussi les bienfaits incomparables de la sainteté de nos saints mystiques ! Ils sont le plus bel ornement et la merveille la plus étonnante du sanctuaire de Dieu, la plus capable d'exalter notre admiration et de nous faire écrier avec le Psalmiste : *mirabilis Deus in sanctis suis* !

Quant à la méthode que nous allons employer pour atteindre ce but, elle se résume en deux mots : nous attacher à suivre

fidèlement sainte Thérèse et saint Thomas d'Aquin, sans dédaigner nullement la pléiade des autres grands saints mystiques.

Pour la *description* des phénomènes mystiques, suivre de préférence sainte Thérèse, qui les éclipse tous, on peut le dire, surtout par la finesse, la profondeur et la clarté de ses analyses psychologiques. Elles jouissent dans l'Eglise d'une autorité incomparable, et les libres penseurs eux-mêmes, comme Ribot et Delacroix, ne les citent qu'avec respect et confiance.

Pour l'*interprétation* des mêmes faits, suivre saint Thomas, comme l'Eglise ne cesse de nous y inviter, parce que sa philosophie n'est que la codification de « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ». Bergson lui-même a été forcé d'en convenir et de le proclamer. Après nous avoir ouvert facilement les énigmes du monde de la nature, elle nous expliquera celles, encore plus admirables, du monde surnaturel et jettera des lumières inattendues sur les phénomènes mystiques les plus obscurs.

Pour arriver à comprendre ce qu'a expérimenté et si bien décrit sainte Thérèse, il est indispensable, croyons-nous, d'avoir passé de longues années à l'école philosophique de saint Thomas. Mais ces deux génies nous suffisent ici. Appuyé sur leurs ailes puissantes, le plus faible passereau peut espérer, sans avoir le droit de s'enorgueillir, aller loin et monter haut.

Paris, 7 mars 1920,
en la fête de saint Thomas d'Aquin.

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Nous avons dû retarder cette nouvelle édition — malgré les impatiences du public qui avait si favorablement accueilli la première et demandé sa traduction en plusieurs langues [1] — à cause des controverses prolongées dans la Presse, auxquelles nous tenions à répondre pour dissiper les malentendus.

En outre, nous étions prévenu qu'un Congrès général des Carmes Déchaussés, où cent couvents seraient représentés, allait bientôt se tenir pour définir les principes fondamentaux de la spiritualité de sainte Thérèse et mettre fin à certaines discussions regrettables. Ce Congrès s'est en effet réuni à Madrid, le 1er mars 1923, avec un grand éclat, et après des débats solennels où tous les Ordres religieux étaient invités, a proclamé les grandes lignes de l'Ascétique et de la Mystique thérésiennes, dans des *Conclusions* que nous avons tenu à reproduire et à commenter, car elles feront date dans l'histoire de la Théologie mystique [2].

A l'avance, nous étions acquis à ces *Conclusions*, et pour nous y conformer respectueusement — car nous nous faisons gloire d'appartenir à l'école de sainte Thérèse — nous n'aurons rien à corriger dans notre œuvre première, mais à la compléter seulement. Notre accord est parfait et nous nous en félicitons hautement.

Cette nouvelle édition n'apporte donc aucun changement

---

(1) Traduction en anglais, chez Burns, Oates et Washbourne, 28, Orchard Street, London.

(2) « C'est une riche et forte synthèse de la Vie spirituelle » (Card. Mercier).

à notre doctrine, mais des éclaircissements utiles en une matière si délicate. Et pour ne pas embarrasser la marche didactique de son exposition, nous avons renvoyé toutes les discussions à une *deuxième section*, *apologétique*, de la 1re Partie, où nous donnerons en Appendices divers documents, tels que les *Conclusions* du Congrès Carmélitain de Madrid, avec un bref commentaire.

Après l'acte solennel des Fils de sainte Thérèse, héritiers et gardiens de sa doctrine et de son esprit, nous aimons à espérer qu'avec la lumière dans les intelligences, le calme et la paix entreront dans les cœurs, et que l'union si désirable de tous les enfants de la grande famille thérésienne en sera le fruit.

Si Dieu nous prête vie et santé, nous allons publier de suite notre Traité de Théologie Ascétique, préliminaire de celui-ci, où l'on trouvera, à leur place, des matières étroitement liées à celles de la Mystique, notamment notre étude sur les Dons du Saint-Esprit.

Paris, 1er novembre 1923,
en la fête de tous les Saints.

I. INTRODUCTION DOCTRINALE

LA SCIENCE MYSTIQUE — SA MÉTHODE — SA GENÈSE — SON OBJET — DISTINCTION DES VOIES ORDINAIRES ET EXTRAORDINAIRES, ACTIVES ET PASSIVES — SA DÉFINITION — SON UTILITÉ — SA NÉCESSITÉ POUR LE DIRECTEUR ET L'APOLOGISTE — SES DANGERS — DIVISION DE CETTE ÉTUDE — SES SOURCES.

La théologie mystique est une **véritable science.** Comme toute science vraiment digne de ce nom, elle n'est pas seulement une compilation de faits, mais un ensemble de théories explicatives basées sur des principes certains et méthodiquement liées en un seul tout par le raisonnement. Tout système scientifique, en effet, semblable à un organisme vivant, est constitué par trois éléments : l'*unité* de l'ensemble, la *variété* des parties, l'*enchaînement* des parties dans le tout.

La théologie mystique est, en outre, une science **expérimentale.** Rien en elle que l'on puisse taxer d'*a priori* : ni les faits, qui dépassent toutes les prévisions de l'homme ; ni les principes, qui lui sont fournis par la révélation chrétienne et par la généralisation des faits observés. « Ce n'est pas une science abstraite, proclamait Gerson (1), c'est une science expérimentale : l'expérience qu'elle invoque n'est ni l'expérience des sens ni celle de la raison, mais l'expérience des faits qui se passent dans le plus intime de l'âme religieuse. » — Vouloir traiter cette science *a priori* serait donc la défigurer et même la mutiler (2).

(1) Cité par Victor Cousin, *Histoire gén. de la philosophie*, 5e leç.

(2) Exemples que la suite fera mieux comprendre. C'est seulement par l'observation des faits qu'on a pu distinguer les *voies actives* des *voies passives* « où c'est Dieu qui fait tout », nous dit Se Thérèse, en ne demandant que notre consentement ; — distinguer la contemplation *acquise* ou active de la contemplation proprement dite ou *infuse* et passive ; — et partant distinguer la dualité des voies conduisant à l'union à Dieu et à la sainteté par des moyens différents. Aussi les études *a priori*, de certains théologiens, amateurs des simplifications commodes, ont-elles nié cette dualité et défiguré par leurs explications les faits observés.

Notre méthode. — Elle sera également éloignée d'une méthode purement *descriptive*, qui décrit les faits sans les expliquer, et d'un *a priorisme* outrancier qui les défigure pour les faire entrer de gré ou de force dans des théories préconçues. Devant un phénomène mystique bien constaté, nous ne dirons jamais : c'est impossible ! Dieu a des modes infiniment variés de se communiquer aux âmes qui ne rentrent pas dans nos pauvres formules d'écoles ou dans nos cadres simplistes et incomplets, et qui, partant, pourraient paraître impossibles à ceux qui n'ont pas fait ces expériences intimes. Aussi, à l'exemple de sainte Thérèse, serons-nous très sobres et réservés dans nos explications théologiques, lorsqu'elles ne sont pas certaines mais plus ou moins hypothétiques, sans nous les interdire absolument, chaque fois qu'elles nous paraîtront mieux traduire les faits observés.

Non seulement la Mystique est une science véritable, mais elle partage avec la théologie la prétention légitime d'être la **reine des sciences.**

Toute science purement humaine, en effet, est forcément réduite aux seules lumières de la raison et de l'expérience. Seule entre toutes, la théologie ajoute à ces données naturelles la lumière de la révélation divine. Elle surélève ainsi le génie de l'homme jusque sur les confins lumineux de la science de Dieu, sans rien abdiquer de sa propre raison qu'elle respecte comme un don divin. Emanés du même foyer de Vérité infinie, ces deux rayons de lumière, la raison et la foi, bien loin de s'opposer, se complètent et s'harmonisent dans une merveilleuse synthèse

Or, la Mystique est une **branche** de la théologie catholique ; en voici la raison :

La théologie, en général, est la science de Dieu d'après les lumières de la Révélation. En cela, elle se distingue de la théologie naturelle ou théodicée, section de la philosophie qui se borne à l'étude purement rationnelle de Dieu.

Elle comprend deux parties : la dogmatique et la morale, suivant qu'elle nous enseigne ce qu'il nous faut *croire* ou bien ce qu'il nous faut *faire* pour atteindre notre fin dernière, qui

est de revenir à Dieu d'où nous sommes sortis : c'est-à-dire faire son salut.

A son tour, la théologie morale, si elle se borne à l'étude des actes humains, de la conscience, des lois en général ou des lois particulières, telles que les commandements de Dieu et de l'Eglise, en un mot, si elle se limite à la science du *devoir* chrétien et des moyens indispensables pour l'accomplir, — s'appelle *morale générale.*

Si elle s'élève plus haut, des préceptes aux conseils, du salut strict jusqu'à la perfection chrétienne, science de l'idéal chrétien, elle devient la théologie *ascétique*, du mot grec ἀσκεῖν, s'exercer, s'efforcer d'atteindre cet idéal.

Enfin, si, s'élevant encore plus haut, elle vise non plus à diriger les âmes dans les voies communes et actives de la perfection, mais dans les voies extraordinaires et passives, pleines de mystères, μυστήριον, dont Dieu gratifie parfois certaines âmes privilégiées, c'est la théologie *mystique.*

La théologie mystique est donc un rameau détaché de la théologie ascétique, comme celle-ci est un rameau détaché de la théologie morale, et comme la théologie morale elle-même est un rameau détaché de la théologie générale.

* * *

La **distinction progressive** de ces diverses branches de la théologie s'est opérée lentement dans le cours des âges — comme il est advenu pour toutes les autres sciences humaines : la division du travail étant un élément de progrès.

A l'origine, en effet, toutes étaient confondues sous le nom générique de philosophie ou d'amour de la sagesse. Plus tard, elles furent seulement divisées en physique et métaphysique. La physique, à son tour, s'est subdivisée en une multitude de branches plus ou moins anciennes. Ainsi, par exemple, la chimie n'a émergé de la physique que récemment : il y a deux siècles, ces mots avaient encore le même sens, et cependant les réalités observées n'ont point changé, mais leur classification s'est précisée, et cette précision dans chaque domaine

scientifique a permis de le cultiver à part plus soigneusement et avec plus de fruit. Désormais, chaque partie des sciences d'observation a tout à gagner à demeurer distincte et à prendre son libre essor, tout en restant unie aux autres comme les branches d'un même tronc.

Il en a été de même pour la science théologique. A mesure que chaque partie prenait un développement plus considérable, elle a demandé à être traitée à part, sans se séparer toutefois ni prétendre à une complète autonomie.

Ainsi la mystique continuera à vivre de la sève de la morale chrétienne, comme celle-ci à vivre de la sève du dogme chrétien. Puisque c'est l'idée qui doit fonder et orienter l'action, c'est aussi le dogme qui doit inspirer la morale, et les principes posés par la morale ne cessent d'orienter l'ascétique et la mystique dans les nouveaux domaines où elles se meuvent.

C'est vers le **milieu des temps modernes** que la théologie morale s'est détachée de la dogmatique et de la casuistique, mais elle englobait encore la théologie ascétique dans son plan général. Ce n'est que vers la fin du XVII^e^ siècle que la théologie ascétique est devenue un démembrement de la théologie morale, et enfin la théologie mystique un nouveau démembrement de la théologie ascétique.

Cette remarque est importante. On voit que, pour connaître la nature et les limites précises de ces diverses sciences, il ne peut suffire d'interroger les anciens et de leur demander le sens qu'ils attachaient aux mots de *mystique*, d'*ascétique* ou de *contemplation*. Leur témoignage serait équivoque et sans valeur, et c'est là une méprise dont certains auteurs contemporains, d'ailleurs très estimables, ont vicié leurs arguments. A l'origine, et pendant de longs siècles, ces mots n'avaient, en effet, qu'un sens très large qui ne s'est précisé que peu à peu, dans le cours des âges, avec la division elle-même de ces diverses branches de la théologie (1).

(1) Donnons quelques exemples, quoiqu'ils ne puissent être pleinement compris qu'à la fin de ce travail. Saint Thomas (1227-1274) prend souvent le mot de « Contemplation » dans son sens le plus large. La vie contemplative n'est que l'opposé de la vie active : « La Contemplation, nous dit-il, a *trois parties* : la *lecture*

*
* *

On a dit que la mystique s'était détachée de l'ascétique pour étudier exclusivement les **voies extraordinaires** de la perfection, en lui laissant l'étude des voies ordinaires.

Cette distinction, si usitée, n'est pas fausse, assurément, mais ces termes « ordinaires » et « extraordinaires » nous paraissent encore trop vagues. Dire qu'un fait est rare ou fréquent, ce n'est pas assez pour en faire connaître la nature et le définir. Bien plus, nous verrons dans la suite que certains états mystiques ne sont peut-être pas aussi rares que l'on pourrait se l'imaginer, et que leur rareté ou leur fréquence ne fait nullement partie de leur essence. Il nous faut donc chercher d'autres précisions.

Une bonne définition serait d'autant plus nécessaire que si la mystique veut se détacher de l'ascétique pour devenir une science distincte, la première condition de son autonomie est de limiter son domaine, de planter des bornes à l'amiable, sinon les deux voisines risquent de se quereller pour des em-

---

pieuse, la *méditation* et la *prière* » (2a 2æ, q. 180, a. 3, ad 4 , etc.). En ce sens-là, sûrement, la contemplation est accessible à tous !... Quatre siècles après lui, la terminologie est encore flottante. Saint François de Sales (1567-1622), dans son traité de l'*Amour de Dieu*, l. VI, ch. II, appelle la méditation « le premier degré de la théologie mystique ». Il est évident qu'ici le mot de « mystique » a un sens très large, celui de « vie spirituelle ». Tous les auteurs, aujourd'hui, sont unanimes à classer la « méditation » en dehors de la mystique, dans sa préparation ascétique la plus éloignée. De même, au premier chapitre du même livre, il dit que « la théologie mystique n'est autre chose que l'oraison ». Ici, le mot d'oraison est encore pris dans un sens très générique, l'oraison mystique ayant des caractères propres et spécifiques. De même encore, le mot de contemplation — que nous restreignons aujourd'hui à la contemplation mystique ou infuse — est défini « une attention amoureuse à Dieu », ce qui est beaucoup trop large. Mais toutes ces oppositions de mots ne sont nullement une opposition de doctrine, comme il est facile de s'en convaincre par le contexte et l'esprit général de ses écrits. Ici surtout : la lettre tue et l'esprit vivifie. Ce que nous venons de dire des œuvres de saint François de Sales s'applique pour la même raison aux auteurs plus anciens que lui, même à saint Jean de la Croix et à sainte Thérèse, quoique celle-ci ait une terminologie de beaucoup plus précise. C'est le génie de Bossuet (1627-1704) qui a commencé à séparer définitivement la science mystique de l'ascétique, comme,au siècle suivant, le génie de Lavoisier (1743-1794) devait séparer la chimie de la physique. — Mais la terminologie nouvelle ou plus précise qui en est résultée ne prouve pas une nouvelle doctrine.

piétements réciproques et d'aboutir aux confusions les plus regrettables. C'est ce qui arrive aujourd'hui.

Non seulement, ces confusions n'ont pas toujours été évitées par des écrivains catholiques fort distingués, comme le P. Gratry et bien d'autres, mais elles ont fini par passer dans le langage ordinaire de la littérature. Tout élan vers une vie parfaite ou un idéal est taxé de mysticisme ; bien plus, toute piété, tout sentiment religieux, est appelé mystique, en sorte que le mysticisme embrasserait toute manifestation de vie chrétienne et même tout simplement religieuse. Or, rien de moins exact, comme on va le voir.

Pour le montrer plus clairement, rappelons la notion classique des **trois voies**. L'âme religieuse dans son ascension vers Dieu commence par se dégager des liens du péché et des mauvaises habitudes. Pendant cette lutte, ordinairement laborieuse et pénible, la vertu qui domine dans une âme et lui donne le plus de ressort est la crainte de Dieu et de ses jugements, « commencement de la sagesse », comme dit le Psalmiste : *initium sapientiæ timor Domini*. Cette première phase préparatoire de la vie chrétienne a été appelée voie de purification ou **voie purgative**.

La seconde commence lorsque l'âme, devenue plus libre du côté des sens et de la concupiscence, s'exerce à mieux comprendre les vérités révélées et à les faire passer dans sa vie par la pratique positive des vertus, éclairant ainsi sa conduite par les lumières de la foi. D'où le nom de **voie illuminative** donné à cette période où domine non plus la crainte, mais un amour de Dieu, plus ou moins intéressé, l'espérance chrétienne.

Enfin, dans la troisième, l'amour pur de Dieu nous ouvre le vaste champ de la vie parfaite, dite aussi **voie unitive**. Plaire à Dieu ! Telle est la préoccupation habituelle de cette âme. Tous les autres motifs intéressés s'effacent peu à peu devant celui-ci, ou tout au moins passent à l'arrière-plan. Bien que cet état ne réalise pas encore, il s'en faut de beaucoup, l'union de la béatitude éternelle, il en est cependant comme une espèce d'avant-goût lointain ; il est un repos et un terme,

au moins relatif, sur cette terre, qui nous autorise à l'appeler voie unitive et parfaite.

Cette distinction de trois états ou de trois voies, répondant au début, au progrès et au terme de la vie spirituelle, ne doit pas être prise dans un sens trop absolu. Sans doute, il n'y a pas entre ces trois vies de cloison étanche qui exclurait de la crainte toute espérance, ni de l'espérance tout amour. Il n'y a pas non plus d'état si parfait qui soit absolument garanti contre le retour de la tentation et de la lutte. Il suffit que ces trois états soient ainsi distingués par leur note dominante, et en ce sens tel est l'enseignement unanime des théologiens, des thomistes comme des suaréziens ou des scotistes. Bien plus, Innocent XI, en 1687, a condamné comme téméraire une proposition de Molinos niant cette distinction fondamentale des trois voies et la traitant même d'absurde.

* * *

Or, la voie que nous venons de nommer « unitive » **bifurque** dans deux directions différentes qui conduisent toujours l'âme vers son union de plus en plus intime avec Dieu, mais par des procédés ou des chemins bien différents. L'un est *actif* et exige notre effort à tout prix ; l'autre *passif*, sous la main de Dieu, dans un instant très court, et ne requiert que notre consentement. Le premier est le chemin ordinaire et plus long ; l'autre est un « raccourci ». Dans l'un, on marche à pied ; dans l'autre, Dieu nous porte sur les ailes de sa grâce, sans autre mérite de notre part, que notre docilité.

Dire qu'il n'y a qu'une seule voie pour atteindre à l'union et à la perfection chrétienne, serait une erreur contre laquelle sainte Thérèse n'a cessé de prémunir ses sœurs : « Je le répète, leur dit-elle, il importe beaucoup de comprendre que Dieu ne nous conduit pas tous par un seul chemin... Ainsi, quoique toutes les religieuses de ce monastère s'exercent à l'oraison, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent être toutes contemplatives ; cela est bien impossible... Sans être contemplative, elle ne laissera pas que d'être très parfaite... elle pourra même surpasser les

autres en mérites, parce qu'elle aura plus à travailler à ses dépens ! (1) »

Sans doute, ajoute un peu plus loin notre Sainte (*Chemin*, ch. XX), Jésus a dit à tous : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive* » (Jo. VII, 37), mais « son divin Esprit a *plusieurs manières d'abreuver les âmes* ». Et ailleurs (*Château*, 5e D.) elle enseigne formellement que l'union à Dieu peut s'opérer soit d'une manière passive et mystique, avec suspension des puissances, soit d'une manière active et non mystique. C'est cette dernière union seulement qu'elle n'a cessé de demander à Dieu toute sa vie, d'après son aveu formel.

Nous reviendrons plus tard sur tous ces textes, il nous suffit ici d'avoir indiqué dès le début la distinction des deux voies par une de leurs marques les plus apparentes. Si l'âme suit les voies ordinaires de la Providence, elle y reste toujours *active* et maîtresse d'elle-même sans aucune suspension de ses puissances ; dans les voies extraordinaires au contraire, elle devient, à certains moments, *passive* entre les mains du divin Esprit qui s'empare d'elle, suspend plus ou moins ses puissances et agit en elle et par elle. Tels sont, par exemple, les phénomènes mystiques de recueillement infus, d'oraison de quiétude, d'union pleine, d'extase, de ravissement, à plus forte raison ceux de visions, de prophéties, et tant d'autres opérations merveilleuses qui ne dépendent nullement de la volonté des âmes qui en sont favorisées, mais uniquement du bon plaisir de Dieu.

Si on veut les produire soi-même, on n'y réussit pas, même faiblement. Tandis que, dans les voies ordinaires, l'exercice des vertus dépend entièrement des efforts personnels du chrétien, de ses mérites et de ses prières, et n'exige que le concours de la grâce divine ordinaire, qui n'est jamais refusée à la prière et aux mérites.

Par exemple, tout chrétien peut s'exercer à des actes

(1) *Le chemin*, ch. XVIII ; cf. XIX, XX, XXI ; — *Château*, 1re D., ch. I ; et 6e D., ch. IX. — La *bifurcation* n'est donc pas une invention des Jésuites et de Scaramelli, mais un fait mieux expérimenté, mieux compris et définitivement formulé par sainte Thérèse et Benoît XIV (Voir 2e *Section apologétique*, ch. III, IV et V). — Il a été proclamé par le Congrès carmélitain (Voir *Appendice* V).

intérieurs de pénitence, de foi, d'espérance, de charité, ou à des actes extérieurs de vertu, tels que la visite des pauvres. Il lui sera toujours possible, avec de la bonne volonté, d'y réussir au moins un peu, et plus il fera d'efforts généreux, plus il méritera de nouvelles grâces pour y réussir encore mieux, comme le dit S. Thomas : *qui plus conatur, plus habet de gratia* (In Matt., XXV, 15). Au contraire, les phénomènes de quiétude, d'extase, de ravissement ou bien ceux de visions et de prophéties ne dépendent à aucun degré de nos efforts personnels, pas même de nos mérites. Ce sont des dons de Dieu, gratuits entièrement parce qu'ils ne sont pas nécessaires au salut ni à la perfection chrétienne à laquelle nous devons tendre, et *infus* par sa grâce dans des âmes privilégiées.

* * *

Infiniment variés sont **les moyens** préconisés par les maîtres de l'ascétisme pour faire avancer les âmes dans les voies ordinaires de l'union à Dieu par la charité, et malgré cette variété ils ont ce trait commun de *faire agir*, d'exercer les âmes, d'être le fruit de la grâce *coopérante* ou *opérante avec nous.*

L'école bénédictine conseille et pratique la piété liturgique, les exercices du culte chrétien ; l'école séraphique exerce la piété affective dans l'oraison ; l'école dominicaine, disciple de saint Thomas, la piété dogmatique ; l'école rédemptoriste veut rendre la piété forte par la contemplation des fins dernières ; l'école de saint Ignace vise à une piété militante et disciplinée ; l'Oratoire, à une piété surtout austère et mortifiée; le Carmel de sainte Thérèse, à une mystique psychologique qui fouille les replis de l'âme humaine ; l'école eucharistique insiste sur le moyen par excellence : l'Eucharistie ; le P. Grignon de Montfort, sur le culte de la Sainte Vierge ; l'école de saint François de Sales vise à rendre notre piété tendre, sensible, humaine ; en un mot, tous les maîtres de la vie spirituelle qui ont, à travers les siècles jusqu'à ce jour, travaillé à tisser et à broder pour l'Eglise du Christ cette robe d'or incomparablement riche et variée dont parle le Psalmiste :

Regina in vestitu deaurato : circumdata varietate (1), n'ont voulu choisir que des ouvriers actifs et laborieux. Seule, une école quiétiste, que l'Eglise n'a point approuvée, a tenté de prôner la passivité des âmes et de prendre pour devise : *laisser agir Dieu* et agir soi-même le moins possible, contrairement à la parole de Notre-Seigneur : *Le royaume de Dieu souffre violence et ce sont les vaillants qui l'emportent.*

Nous aurons l'occasion de revenir sur cette erreur, dont l'ombre met encore mieux en lumière l'activité fondamentale de la vie chrétienne et parfaite.

Et cependant il y a des états **exceptionnels et passifs**. Mais cette passivité, loin d'être volontaire et de venir du libre choix des âmes, doit venir du bon plaisir de Dieu qui s'empare de certaines d'entre elles, déjà plus ou moins parfaites — parfois très imparfaites — pour en faire des vases d'élection et les remplir de ses lumières les plus sublimes, de ses dons les plus merveilleux. Eh bien ! le domaine de la théologie mystique commence au moment où entre en jeu la grâce deDieu *opérant seule* et sans notre concours, où « *c'est Dieu qui fait tout* », comme dit Se Thérèse (2). Alors, l'âme cesse d'être complètement active et doit s'abandonner à la conduite de Dieu et aux états extraordinaires où il lui plaît de l'élever : son acquiescement seul est requis.

Voici une comparaison qui a déjà servi à délimiter les deux domaines :

Les oiseaux qui volent dans l'atmosphère où plonge notre globe montent d'autant plus haut que leurs coups d'ailes sont plus vigoureux. Mais au delà des couches d'air, dans les espaces éthérés, ils ne peuvent plus pénétrer, même en redoublant d'efforts. C'est là une région toute nouvelle et bien différente où ils ne pourraient pas même respirer ni vivre. Dieu seul peut les y porter : inutile de battre des ailes : il faut quitter les anciennes méthodes et en prendre de nouvelles. C'est alors seulement qu'il faut se « laisser faire » par Dieu et agir par nous-mêmes le moins possible.

(1) *Ps.* XLIV, 10.
(2) *Chemin*, ch. XXVII.

* * *

La science mystique étant ainsi nettement distinguée de l'ascétique, nous pouvons la **définir** : *l'étude expérimentale et raisonnée, d'après les lumières révélées, de tous les états dans lesquels l'âme est* **passive** *vis-à-vis de Dieu*, réalisant ainsi à la lettre la parole de saint Paul, ravi au troisième ciel : « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » : *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus.*

Voici une autre définition un peu plus longue, mais au fond identique, donnée par M. Ribet : « C'est la science qui traite des phénomènes surnaturels, soit intimes, soit extérieurs, qui préparent, accompagnent ou suivent l'attraction *passive* des âmes vers Dieu et par Dieu, c'est-à-dire la contemplation divine ; qui les coordonne et les justifie par l'autorité de l'Ecriture, des Docteurs et de la raison ; les distingue des phénomènes parallèles dus à l'action de Satan, et des faits analogues purement naturels ; enfin, qui trace les règles pratiques pour la conduite des âmes dans ces ascensions sublimes, mais périlleuses (1). »

Le même auteur fait ailleurs remarquer que les noms d'ascétique et de mystique sont fort bien choisis pour désigner ces sciences et montrer leur opposition. Le premier, ἀσκεῖν, exprime l'effort de l'âme qui s'exerce à la vie parfaite. Le second, μυστήριον, indique la causalité mystérieuse qui, à certains moments, opère en nous et sans nous : Dieu, le démon ou la nature. De là la nécessité du discernement des esprits.

Sans doute, les grands mystiques des siècles passés n'ont pas pris ces définitions pour point de départ de leurs ouvrages parce que les définitions sont le fruit de la science, qui s'élabore toujours par la méthode d'invention ou de recherche.

Une fois découvertes, les sciences adoptent la méthode d'enseignement qui suit une marche inverse, et prennent alors pour point de départ ces définitions inventées les dernières.

(1) *La mystique divine*, t. I, p. 15.

Mais si notre définition de la théologie mystique ne se trouve pas explicitement formulée dans les **anciens auteurs**, elle s'en dégage pourtant avec la plus complète évidence. Tout ce qu'ils disent la sous-entend et la présuppose. Quelquefois même, ils le remarquent avec netteté.

Ainsi sainte Thérèse, dans sa lettre au P. Rodrigue Alvarez, en février 1576, commence par décrire en ces termes les états mystiques : « J'appelle surnaturels (ou mystiques), écrit-elle, ce que nous ne pouvons acquérir par nous-mêmes, quelque soin et quelque diligence que nous y apportions. A cet égard, tout ce que nous pouvons faire, c'est de nous y disposer. » Et cette pensée fondamentale revient sans cesse sous la plume de notre Sainte : « L'oraison de quiétude, dit-elle dans le *Chemin de la Perfection*, ch. XXXII, étant surnaturelle (ou mystique), est par conséquent au-dessus de nos industries et de tous nos efforts. »

On retrouverait la même conception de la Mystique au fond de tous les autres grands théologiens, notamment dans les descriptions qu'ils nous font des phénomènes manifestement surnaturels, — quoiqu'elle ne soit pas toujours mise en relief et n'apparaisse pas toujours à la première lecture.

Du reste, les données expérimentales que, dans la suite de cette étude, nous aurons à constater dans l'analyse des divers états mystiques justifieront amplement cette définition préliminaire.

*
* *

La nature ainsi comprise de la science mystique nous montre l'**utilité** et l'**importance** capitale de son étude, soit pour les âmes que nous pouvons avoir à conduire, soit pour nous-mêmes, soit pour la défense de l'Eglise.

Le P. Alvarez de Paz dit que ce n'est pas seulement aux directeurs d'âmes que la science de la mystique est utile, mais aussi à ces âmes elles-mêmes que Dieu appelle à ces états extraordinaires. Douées d'une grande humilité et d'une prudence peut-être excessive, elles ont peur de s'engager dans

l'inconnu. Il est bon qu'elles connaissent à l'avance ces voies que d'autres ont parcourues avant elles, les avantages qu'à leur exemple elles peuvent en retirer pour leur union avec Dieu toujours plus parfaite, et aussi qu'elles soient averties des écueils et des illusions dont ces voies extraordinaires sont semées. Cette instruction préalable calmera leurs inquiétudes, les rassurera dans leurs craintes, et les rendra plus confiantes et plus dociles à l'action de Dieu.

Si utile qu'elle soit à ces âmes d'élite, cependant elle ne leur est pas indispensable. Elle n'est nécessaire qu'aux **directeurs** qui doivent les conduire et les soutenir dans ces sentiers escarpés qui conduisent aux plus hautes cimes de la perfection chrétienne.

C'est, en effet, un principe reconnu par tous les maîtres de la vie spirituelle, qu'aucune âme, si parfaite qu'elle soit, ne peut se soustraire à la loi providentielle d'une direction. Ainsi, c'est au directeur qu'il appartient de prononcer en dernier ressort sur le caractère naturel ou divin ou diabolique des états d'âme de ceux qu'il a mission de diriger. C'est à lui de dévoiler leurs illusions ou, au contraire, de les encourager et de leur donner confiance, de les soutenir dans leurs défaillances, de résoudre leurs doutes, de signaler les périls et les écueils, d'indiquer la voie sûre.

Or, comment le directeur remplira-t-il cette délicate et redoutable mission, s'il ne connaît pas à fond la science mystique, s'il ne sait même pas distinguer des voies ordinaires les voies extraordinaires et merveilleuses par lesquelles Dieu invite un bon nombre d'âmes à marcher — non seulement dans les cloîtres, mais jusque dans le monde.

Un directeur, serait-il sincèrement pieux, assidu à son oraison quotidienne et à tous ses exercices de piété, s'il ignore qu'au-dessus de son oraison vulgaire, c'est-à-dire méditée et affective, il existe une oraison de simple regard, qu'on a appelée contemplation *active ou acquise*, et qu'au-dessus de celle-ci, il y a une autre contemplation vraiment *infuse ou passive*, que Dieu accorde à qui il lui plaît, — ce directeur est un homme qui ne connaît pas tout son métier ; c'est un directeur

très incomplet et qui peut être gravement nuisible aux âmes qui lui sont confiées. Il peut paralyser l'action de Dieu sur ces âmes de choix, les maintenir contre leur vocation dans un état inférieur où elles piétinent sur place, au lieu de s'élever ; où elles gémissent, au lieu de trouver leur repos.

Fort heureux si ce directeur ignorant n'accueille pas par un sourire sceptique, peut-être par des railleries et des sarcasmes, ce qui pourrait être un véritable don de Dieu !

Ou bien, au contraire, il se trouvera des directeurs assez simples et assez crédules pour se laisser duper par les hallucinations de cerveaux malades, peut-être par les supercheries de mauvais plaisants, où, ce qui est encore pire, qui finissent par devenir les jouets des impostures et des maléfices de Satan.

« Il y a des confesseurs et des pères spirituels, écrit saint Jean de la Croix, qui, dénués de la connaissance et de l'expérience de ces voies, apportent à ces âmes plus d'obstacles que de secours, semblables aux ouvriers qui bâtissaient la tour de Babel, lesquels, n'entendant pas la langue l'un de l'autre, donnaient des matérieux différents de ceux qu'il fallait, et de cette sorte ne purent achever leur ouvrage (1) ».

On sait que l'épreuve la plus terrible de sainte Thérèse fut de ne pouvoir trouver pendant longtemps un bon directeur qui pût la comprendre. Aucun ne saisissait ce qu'elle voulait leur confier. Elle s'en plaignait elle-même à Dieu avec des larmes amères et un brisement de cœur.

Après une si rude épreuve personnelle, voici le conseil — ou plutôt l'ordre formel — qu'elle a donné à toutes les supérieures de son Ordre :

« Je demande au nom de Notre-Seigneur, écrit-elle, à celle qui sera supérieure, de tâcher toujours d'obtenir de l'évêque ou du provincial, pour elle et ses religieuses, cette sainte liberté de communiquer de son intérieur avec des personnes *doctes*, principalement si leurs confesseurs ne le sont pas, quelque vertueux qu'ils puissent être. Car Dieu les garde de se laisser conduire en tout par un confesseur ignorant, quoi-

(1) *Montée du Carmel*, préf., p. XLVI.

qu'il leur paraisse spirituel et qu'il le soit en effet. La science sert extrêmement pour donner lumières en toute chose, et il n'est pas impossible de rencontrer des personnes qui soient tout ensemble et savantes et spirituelles (1). »

Si le lecteur désire en connaître les raisons avec plus de détails, voici ce qu'ajoute le P. Surin : « Votre confesseur peut être un fort habile théologien, et fort peu instruit des matières de la vraie spiritualité, qui est pourtant la science nécessaire pour conduire les âmes à la perfection. La raison est que la spiritualité consiste en des choses dont on ne traite point dans les écoles (de théologie). On y enseigne bien les fondements de toutes les vérités spirituelles... Mais, comme pour faire une maison, ce n'est pas assez d'avoir fait de bons fondements, et qu'il faut en bâtir les appartements et en élever le faîte ; de même, pour l'édifice spirituel, il ne suffit pas d'en avoir jeté les fondements par une solide doctrine de la théologie scolastique, il faut achever l'ouvrage ; il faut apprendre la manière... de bien faire l'oraison mentale, de se garder des illusions.. , de marcher sûrement par les degrés de la contemplation quand on y est attiré ; or, ce n'est pas la théologie scolastique qui enseigne cela (2). »

Sans doute, il est bien rare que les directeurs d'âmes aient à diriger des saintes Thérèses ou des Roses de Lima. Mais il y a bien des degrés inférieurs de sainteté qui rentrent encore dans les voies extraordinaires de la mystique.

Que dis-je ? N'y a-t-il plus, de nos jours, des degrés supérieurs, des extatiques, des stigmatisés, des voyants et des voyantes et même des possédés ? Mais on ne parle plus que de ces merveilles depuis un demi-siècle : à Lourdes, à La Salette, à Pontmain, et aussi, quelle qu'en soit la nature, à Loigny, à Tilly, etc Et nous avons encore en Europe au moins une douzaine de stigmatisés ou de possédés. « Eh ! quel temps fut jamais plus fertile en miracles ? »

La science mystique est donc plus nécessaire que jamais

(1) *Chemin de la perfection*, ch. v.
(2) *Dialogues spirituels*, I, V, ch. VII.

pour la conduite des âmes et aussi pour la direction de l'esprit public ou de l'opinion. On trouve des cas extraordinaires, non seulement dans les cloîtres, mais aussi dans le monde, et dans toutes les professions, l'expérience l'a surabondamment démontré.

S'il n'y avait que des aveugles pour conduire les aveugles, leur perte commune serait inévitable : *ambo in foveam cadunt.*

N'aspirerions-nous pas à être des directeurs d'âmes, l'utilité de la science mystique, pour nous **prêtres ou laïques** qui lisons des ouvrages de philosophie, de théologie et de critique religieuse, serait encore très grande. Elle compléterait nos connaissances supérieures, élargirait les horizons de notre esprit et de notre cœur, nous permettrait d'avoir une opinion raisonnée sur certains faits merveilleux qui émeuvent nos contemporains, et de prendre part utilement à certaines discussions de salon et de presse, où tant de gens s'engagent à la légère, sans connaître parfois les notions élémentaires et les premiers principes qui les devraient guider.

Auriez-vous acquis des connaissances remarquables dans les sciences de la nature et de l'esprit, en philosophie, en théologie, vous seriez encore des savants très incomplets sans la science des saints. Vous ne pourriez ouvrir l'un des merveilleux ouvrages de S^e^ Thérèse, de S. Jean de la Croix ou des autres grands maîtres de la vie spirituelle, sans déclarer que ces auteurs parlent un langage inintelligible pour vous, et sans considérer cette lecture comme une perte sèche de votre temps. L'école des grands mystiques tout entière vous serait fermée et vous seriez confiné dans le cercle étroit des lectures spirituelles et des méditations des simples fidèles.

Que dis-je ? Les ouvrages de saint François de Sales, le plus populaire de tous les saints auteurs, vous seraient à demi fermés. Les mots de contemplation, d'oraison de quiétude, d'oraison d'union et ceux de presque toute la terminologie mystique reviennent à chaque instant sous la plume du saint Docteur, notamment dans son *Traité de l'amour de Dieu*. Que si nous ne sommes pas initiés, ces mots n'auront pour nous aucun sens très précis, mais une signification plus ou moins

vague et flottante. Et dans ces conditions, quel goût pourrions-nous trouver à lire les plus belles pages de saint François de Sales ? Quel goût et aussi quel profit ?

Rester dans l'ignorance de la théologie mystique, c'est donc s'interdire à soi-même les sources les plus pures et les plus hautes de la véritable spiritualité. C'est se condamner à tourner dans le cercle étroit des lectures recommandées aux âmes les plus ordinaires.

Est-ce là notre idéal ? Est-ce là surtout l'idéal d'un prêtre et même d'un chrétien d'élite ?

Le P. de Caussade raconte quelque part qu'il a rencontré dans ses missions ecclésiastiques un docteur en théologie qui lui avouait n'avoir jamais pu comprendre le chapitre où sainte Thérèse a décrit les degrés de l'oraison de quiétude. Ce fait, très authentique, n'est-il pas humiliant pour les supérieurs et les maîtres qui avaient la responsabilité de sa formation théologique ? La mystique ne serait-elle donc plus à leurs yeux une branche, et la plus élevée, de la théologie ?

* * *

La science mystique, si nécessaire — nous venons de le voir — au directeur d'âmes et au prêtre lui-même pour son instruction complète et pour sa vie personnelle, ne l'est pas moins à l'**apologiste** et aux défenseurs de l'Eglise contre les attaques injustifiées des ignorants ou des faux savants.

A ce point de vue, elle est plus indispensable aujourd'hui que jamais — soit à cause du courant dangereux qui entraîne une multitude d'esprits, en Europe et aussi en Amérique, vers le faux mysticisme des sciences occultes ou spirites, qui se vantent d'un commerce sensible avec l'invisible et avec les esprits ; — soit à cause des révélations troublantes des sciences contemporaines sur les prétendues ressemblances entre les faits merveilleux racontés dans la vie de nos saints mystiques, extatiques ou thaumaturges, et les faits analogues reproduits à volonté dans les hôpitaux d'hystériques, à la Salpêtrière, à la Charité, ou ceux de Bordeaux, de Nancy, etc.,

ou bien encore dans les salons à la mode de nos grandes villes, dans les assemblées des initiés aux sciences psychiques et occultes, qui font du merveilleux leur étude passionnée dans toutes les contrées du monde.

Il y a là, dans ce fol engouement de tant d'esprits curieux et téméraires, non seulement un grave danger de faire tourner les têtes peu équilibrées, mais encore un véritable péril pour la foi chrétienne, si, par ignorance ou mauvaise foi, l'on parvenait à confondre le vrai surnaturel avec le simple merveilleux. Apprendre à les distinguer, grâce aux principes lumineux de la théologie mystique, est donc une science indispensable à la mission de l'apologiste catholique (1).

* * *

Ce n'est pas à dire qu'il faille **conseiller à tous** indistinctement la lecture des grands mystiques et l'étude d'une science si relevée et si difficile. Loin de nous une exagération si grave et si pleine de périls. Et nous devons, sur ce sujet, à nos lecteurs la franchise d'un aveu.

Il y a surtout deux catégories de personnes qu'il faut en détourner prudemment : les âmes indiscrètes et les esprits chimériques.

D'abord les âmes indiscrètes et intempérantes, qui ont envie de tout ce qu'elles voient d'extraordinaire et veulent aussitôt se l'approprier sans discernement. Elles manquent trop d'humilité pour admettre qu'il y ait des voies réservées auxquelles elles ne sauraient prétendre et pour se contenter modestement de rester à leur place. Elles aspirent, au contraire, à monter toujours plus haut pour se distinguer des autres. Ces âmes orgueilleuses, en faisant leur lecture des ouvrages de haute spiritualité, risquent trop de donner ainsi un aliment à leurs rêves ambitieux et de se préparer les pires déceptions.

Ainsi s'expliquent la plupart des chutes retentissantes à

(1) Mgr Méric, *La Crise religieuse et le monde invisible*, in *Revue du Monde invisible*, première année, n° 1, p. 1-13.

travers le cours des âges des faux mystiques et des illuminés, qui, malgré les avis de l'Eglise, se sont obstinés dans leurs égarements et ont été victimes de leur présomption et de leur orgueil.

La seconde catégorie est celle des esprits chimériques qui, par une confiance sans critique à toutes les créations d'une imagination plus ou moins folle, font preuve encore plus de naïveté que d'orgueil et d'amour-propre. Si elles lisent, par exemple, des livres de médecine, elles s'imagineront reconnaître et éprouver en elles tous les symptômes morbides dont l'auteur a fait la description. De même, en lisant les ouvrages des saints mystiques, elles s'imagineront aisément éprouver les mêmes phénomènes extraordinaires.

Ces âmes d'une simplicité naïve ont été finement dépeintes par saint François de Sales dans l'anecdote suivante : « Je me souviens, dit-il, d'avoir parlé à deux personnes religieuses, de deux Ordres bien réformés, l'une desquelles, à force de lire les livres de la bienheureuse Thérèse, apprit si bien à parler comme elle, qu'elle semblait être une petite Mère Thérèse ; et elle le croyait, s'imaginant tellement tout ce que la Mère Sainte-Thérèse avait fait pendant sa vie, qu'elle croyait en faire tout de même, jusqu'à avoir des bandements d'esprit et des suspensions des puissances, tout ainsi comme elle lisait que la Sainte avait eus, si qu'elle en parlait fort bien. Il y en a d'autres qui, à force de penser à la vie de sainte Catherine de Sienne et de Gênes, pensent aussi être par imitation des saintes Catherine (1). »

Mais, à côté de ces âmes par trop naïves ou par trop présomptueuses, nous en trouvons heureusement un grand nombre d'autres sincèrement humbles et douées d'un esprit pondéré, qui, sans être nullement appelées par Dieu à la pratique de ces voies extraordinaires, peuvent tirer un grand bien de ces lectures et de cette étude.

De même qu'on peut très utilement lire la vie des saints martyrs ou des saints anachorètes, sans être soi-même destiné

(1) S. François de Sales, *Vrays entretiens spirituels*, 9e entretien.

au martyre ou à la vie des déserts, ainsi la lecture des saints mystiques, que l'Eglise propose à notre vénération, loin d'être inutile aux simples fidèles, dont l'esprit est suffisamment cultivé pour en profiter, peut leur être d'un grand avantage. Est-ce jamais pour nous une perte de temps de fréquenter des esprits supérieurs, des cœurs généreux, des héros et des saints ? Nullement.

Sans nous flatter d'atteindre toujours à de telles hauteurs, leurs paroles et leurs exemples nous inspireront des sentiments plus nobles et plus généreux qui, peu à peu, relèveront le niveau de notre vie spirituelle et de notre piété. Ils nous ouvriront des horizons nouveaux, nous transporteront dans une atmosphère supérieure où l'air est plus pur et le ciel plus rapproché. Ils nous fourniront un contre-poison contre les miasmes délétères de ce bas monde, un réconfort contre les scandales et les vilenies d'ici-bas, une consolation dans nos épreuves les plus pénibles. Ils nous feront entrevoir les lumières éclatantes, les beautés et les joies de la céleste patrie. En ravivant en nos cœurs la foi et l'espérance chrétienne, ils seront pour nous la plus grande force au milieu des tentations et des luttes de cette vie.

N'est-ce donc rien d'enviable pour nous qu'un pareil résultat de la science des saints ? Son étude assidue serait-elle une perte de temps ?

* * *

Cette science, quoique bien vaste, peut, grâce à une **division** très simple, en *deux parties*, se condenser, ce nous semble, autour de deux faits principaux : 1re *partie*, le phénomène *essentiel* de la vie mystique ou *la contemplation infuse*, dont nous exposerons la nature, les degrés et les épreuves préparatoires, dans une première *section didactique*, et que nous défendrons ensuite dans une deuxième *section apologétique* contre toutes les attaques et controverses de nos adversaires ; — 2e *partie*, les phénomènes *accidentels* et merveilleux des états mystiques, soit de l'ordre cognitif, de l'ordre affectif ou

de l'ordre physique. Ainsi, par exemple, les visions, la clairvoyance, les prophéties, les sciences infuses sont parmi les merveilles intellectuelles ; l'extase, la stigmatisation et les souffrances mystiques, parmi les merveilles de la sensibilité ; la transfiguration du corps, son rayonnement lumineux et ses effluves mystiques, sa lévitation, etc., parmi les merveilles physiques.

Chemin faisant, nous rencontrerons, pour les distinguer avec le plus grand soin, les analogies naturelles de certains états morbides, ainsi que les contrefaçons diaboliques.

* * *

Quant aux **sources** où nous proposons de puiser toute la science mystique, elles se ramènent à deux groupes. D'abord, pour les *faits observés* — car la mystique est avant tout basée sur des observations sans lesquelles nous n'aurions jamais eu l'idée de chercher des théories explicatives, — nous interrogerons l'histoire, soit l'Ancien et le Nouveau Testament, soit les vies des saints, telles que les autobiographies si profondes et sincères de sainte Thérèse, ou les récits autorisés des Bollandistes dont la critique est hors pair, soit enfin les mémoires et les discussions des Sociétés savantes contemporaines.

Ensuite, pour les *théories*, nous emprunterons nos principes soit à la raison naturelle portée à son plus haut degré par la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, soit aux lumières révélées par l'Ecriture Sainte et interprétées par la tradition de l'Eglise, dont le magistère vivant complète, explique ou confirme le texte de nos saints livres.

Et par ce mot de tradition, nous entendons : *a*) les Conciles œcuméniques ; *b*) les décisions du Saint-Siège, ses condamnations de diverses erreurs, par exemple dans les affaires du quiétisme, du jansénisme ou du modernisme ; *c*) les Pères de l'Eglise témoins de la tradition ; *d*) la sainte liturgie dont les rites expriment la foi traditionnelle, d'après l'axiome : *lex orandi, lex credendi* ; *e*) enfin, quoique avec une moindre autorité, les nombreux écrits des maîtres de la vie spirituelle

qui, à travers les siècles jusqu'à nos jours, se sont efforcés d'être les échos fidèles de cette vivante tradition.

Une liste bibliographique de ces auteurs les plus connus terminera cet ouvrage, et nous renverrons, dans tout le cours de cette étude, pour les développements utiles, à leurs textes originaux par un grand nombre de citations et de références.

Mais, avant de commencer notre étude, jetons un coup d'œil en arrière sur l'histoire des faits mystiques à travers les siècles passés.

II. INTRODUCTION HISTORIQUE

LE FAIT MYSTIQUE VU A TRAVERS LES SIÈCLES.
IL EST LE GRAND RESSORT DE LA VIE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

L'introduction à une science quelconque devrait toujours comprendre un aperçu historique, à l'exemple des plus grands maîtres, tels qu'Aristote et saint Thomas, qui l'ont formellement enseigné et pratiqué. Mais cette consultation de l'histoire nous paraît d'une utilité spéciale pour la science mystique qui est — nous l'avons déjà dit — une science expérimentale, basée sur des faits observés.

Avant de rechercher la nature de l'union mystique de certaines âmes avec Dieu, avant de procéder à l'analyse et à la définition, soit des éléments essentiels qui constituent cette union, soit des éléments secondaires et accessoires qui la complètent ou l'embellissent, il est bon de nous poser une question préalable, celle de la **réalité du fait mystique**.

Avant tout, cette prétendue union divine, avec ses effets si souvent merveilleux, existe-t-elle ou du moins a-t-elle existé au cours des siècles chrétiens ? Car si cette union n'a jamais existé, si elle est une chimère de notre imagination, notre étude serait pareillement chimérique, et nos efforts à la recherche ou à la poursuite de ce fantôme seraient bien inutiles et vains.

Or, c'est l'histoire, l'histoire du christianisme qui, seule, peut répondre à cette question préjudicielle et nous rendre témoignage si ce fait merveilleux est réel ou inexistant.

Parcourir ici toute l'histoire universelle de l'Ancien et du Nouveau Testament serait assurément un plan trop vaste que nous n'épuiserions même pas. Aussi bien ce dessein nous paraît-il superflu. Pour nous bien convaincre de la réalité du fait mystique et de son importance capitale dans la vie de

l'Eglise — et même dans la vie du monde, — il nous suffira de parcourir très rapidement et dans ses grandes lignes ou ses sommets cette histoire de l'Eglise depuis Notre-Seigneur Jésus-Christ jusqu'à nos jours. Il nous suffira de bien constater, dans une vue générale et synthétique de ces dix-neuf siècles de christianisme, que le fait mystique et merveilleux n'a pas cessé de se produire, et que la foi de l'Eglise sur ce point capital est universelle et perpétuelle.

Conclusion précieuse et tout à fait encourageante en abordant cette étude.

* * *

Et d'abord, la **première union** d'un homme avec Dieu, la plus sublime, la plus éclatante et la plus merveilleuse de toutes, est celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, l'**Homme-Dieu**. Elle a rayonné sur l'univers entier, au point de transformer le monde ancien en un monde nouveau, et elle restera jusqu'à la fin des siècles le type idéal proposé à l'imitation très lointaine et très imparfaite de tous les saints mystiques.

Sa venue sur la terre avait été préparée, prédite et figurée par tous les voyants de l'Ancien Testament : les saints patriarches, les prophètes et prophétesses, les thaumaturges de l'ancienne loi, jusqu'à saint Jean le précurseur, Zacharie, la Sainte Vierge et saint Joseph. Tous ces voyants, dont les merveilles remplissent nos saints livres, nous ont laissé entrevoir le secret de leur vie supérieure dans leurs rapports mystiques avec Dieu, mais aucun n'a jamais pu se croire parvenu jusqu'aux sommets de cette union, aucun n'a osé dire comme Jésus-Christ : Mon Père et moi ne faisons qu'un ; *Ego et Pater unum sumus* (1) ; aucun n'a paru aux hommes transfiguré sur le Thabor pensant son oraison sublime : *Facta est dum oraret facies ejus altera* (2) ; aucun n'a émerveillé les hommes par tant de miracles, dont il a pu faire le signe distinctif de

(1) *Joan.* x, 30. — (2) *Luc.* ix, 29.

sa divine mission : « Allez dire à Jean-Baptiste ce dont vous êtes témoins : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent et l'Evangile est annoncé aux pauvres. » (1)

Or, cette vie divine, l'Homme-Dieu — bien loin de la garder pour lui seul — est venu la répandre dans le monde : *Veni ut vitam habeant et abundantius habeant* (2), et le moyen qu'il nous enseigne pour vivre abondamment de cette vie nouvelle est toujours le même : l'union à Dieu, mais une union facilitée par son intermédiaire. L'Homme-Dieu est le trait d'union entre l'homme et Dieu. Vérité fondamentale qu'il ne cesse de nous enseigner sous toutes les formes : « Qu'ils soient un avec moi, ô mon Père, comme vous et moi ne faisons qu'un : *ut sint unum, sicut ego et tu unum sumus* » (3). Vérité sublime qu'il a rendue sensible et populaire par la touchante parabole du cep de vigne : « Je suis le cep et vous êtes les rameaux. Celui qui demeure en moi et moi en lui porte des fruits abondants. Sans cette union, c'est la stérilité, et vous ne pouvez plus rien faire. Celui qui ne demeure pas en moi sera retranché, comme un sarment inutile... Si, au contraire, vous demeurez unis à moi et à mes paroles, vous vivrez, votre prière sera efficace, et tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom vous sera accordé » (4).

Et remarquez bien que, d'après la promesse de Notre-Seigneur, les fruits de cette union mystique ne sont pas seulement des fruits de sainteté intérieurs et invisibles, mais aussi extérieurs et visibles à tous les regards : « Celui qui vit de moi fera, lui aussi, les miracles que je fais, et même encore plus merveilleux : *opera quæ ego facio et ipse faciet, et majora eorum faciet* (5).

« Voici les jours nouveaux prédits par le prophète Joël, ajoute saint Luc ; je répandrai mon Esprit sur toute chair, dit le Seigneur ; vos enfants prophétiseront ; vos fils et vos

---

(1) *Matth.* XI, 5. — (2) *Joan.* X, 10. — (3) *Joan.* XVII, 22. — (4) *Joan.* XV, 5. — (5) *Joan.* XIV, 12.

filles auront des visions et vos vieillards des songes mystérieux... Je ferai paraître des signes extraordinaires dans les cieux et sur la terre des prodiges merveilleux » (1).

* * *

Après l'Ascension et la Pentecôte, **les apôtres** s'empressent de répéter à tous les échos du monde ces hautes vérités et de donner l'exemple de leur pratique.

Parmi eux, citons **saint Jean**, l'apôtre de la dilection, le voyant de Pathmos, l'aigle dont le regard a fixé dans la lumière de Dieu la génération éternelle du Verbe. Il nous a découvert tout le secret de sa clairvoyance dans son intime union à Dieu, cent fois répété pour notre imitation : « Demeurons en lui et lui en nous : *in eo manens et ipse in nobis* » (2).

Mais c'est surtout l'apôtre **saint Paul** que Clément d'Alexandrie a si bien appelé *le mystique*, ὁ μύστης, qui nous répète à satiété les mêmes enseignements, après les avoir mis lui-même en pratique : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis de Jésus-Christ » (3) ; — « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi » (4) ; — « Celui qui reste uni au Seigneur est un même esprit avec lui » (5) ; — « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit qui est en vous ? » (6) ; — « Vous êtes morts au monde et votre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ » (7) ; — « Qui nous séparera de l'union de charité avec le Christ ? Sera-ce la tribulation, la peine, la faim, la nudité, les périls, la persécution, le glaive des bourreaux ? ... Mais de tous ces maux nous demeurerons victorieux par la grâce de Celui qui nous a aimés. Oui, je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les futures, ni la violence, ni les altitudes, ni les abîmes, ni rien de créé, ne pourra jamais nous séparer de l'amour de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ (8). »

---

(1) *Act.* II, 17. — (2) *I Joan.* IV, 13. — (3) *I Cor.* IV, 16. — (4) *Gal.* II, 20. — (5) *I Cor.* VI, 17. — (6) *I Cor.* VI, 19. — (7) *Col.* III, 3. — (8) *Rom.* VIII, 35.

Après cette sublime profession de foi et d'amour, on ne peut plus être surpris que l'Apôtre, si intimement uni à Dieu par Jésus-Christ, ait eu part et une large part aux lumières et aux secrets de Dieu : « Je connais un homme, confesse-t-il, qui fut ravi, il y a quatorze ans (si ce fut avec son corps ou sans son corps, je ne sais, Dieu le sait), qui fut ravi, dis-je, au troisième ciel. Et je sais que cet homme (soit dans son corps, soit au dehors, je l'ignore, mais Dieu le sait), que cet homme, dis-je, fut ravi dans le paradis ; et qu'il y entendit des paroles ineffables qu'aucun homme mortel ne saurait répéter (1). »

Cependant, ces privilégiés des dons mystiques ne sont pas rares, c'est encore le même Apôtre qui le constate autour de lui : « C'est le même Esprit, dit-il, qui divise et distribue ses grâces, car il y a diversité de ministères, mais il n'y a qu'un seul et même Seigneur... Elles sont distribuées à chacun selon les besoins de l'Eglise. A l'un, le Saint-Esprit donne le don de la parole, à l'autre celui de la science ; à celui-ci le don de la foi (qui transporte les montagnes), à celui-là le don de guérir les malades ; un autre reçoit le don des miracles ; un autre, le don des prophéties ; un autre le don de clairvoyance ou de discernement des esprits ; un autre, le don de parler diverses langues ou de les interpréter ; or, c'est toujours le même Esprit qui opère ces merveilles, distribuant ces dons comme il lui plaît » (2).

Cette assistance divine si admirable, Notre-Seigneur l'a promise à son Eglise « jusqu'à la consommation des siècles », et il est aisé de voir qu'il n'a cessé dans le cours des âges d'accomplir cette promesse.

* * *

Les **premiers siècles** chrétiens qui succédèrent à l'âge apostolique virent briller tous les dons mystiques, principalement chez les martyrs et chez les anachorètes des déserts, qui avaient fui la contagion du monde.

(1) *II Cor.* XII, 2. — (2) *I Cor.* XII, 4.

Les **martyrs** innombrables qui, pendant trois siècles de persécutions incessantes, devaient arroser de leur sang et féconder le sol ingrat où germait l'Eglise naissante du Christ, avaient droit sans doute à une assistance de Dieu très spéciale et merveilleuse. Elle ne leur fit point défaut. Elle leur fut, au contraire, départie abondamment et sans mesure.

Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir les Actes des Martyrs, authentiquement dressés par les témoins, confirmés par les contemporains, et autorisés par l'Eglise qui en recommandait la lecture publique dans les assemblées solennelles des fidèles.

Le premier de tous, le diacre S. Etienne, au milieu de son supplice de la lapidation, voit les cieux entr'ouverts et Jésus trônant dans la gloire qui le console et le fortifie dans une vision sublime. A son exemple, la plupart des chrétiens allant au martyre étaient élevés aux plus hauts degrés de la vie mystique. Leurs visions et leurs extases étaient fréquentes, et avec elles toutes les merveilles qui en sont le rayonnement extérieur. Les plus remarquables étaient le don de prophétie et celui d'impassibilité.

Ils prédisent souvent leur mort et les circonstances de leur supplice ou de celui de leurs compagnons. Telles furent, par exemple, les visions prophétiques de S^e^ Perpétue dans sa prison, qui, plusieurs jours à l'avance, l'avertirent qu'elle et son frère, S. Satur, seraient livrés aux bêtes. L'événement justifia ces visions : Satur fut broyé par la dent d'un léopard, Perpétue enlevée sur les cornes d'une vache furieuse, et l'un et l'autre achevés par l'épée des gladiateurs.

Mêmes visions prophétiques pour S. Cyprien, S. Pion, S. Marien, S. Jacques et tant d'autres dont la liste est sans fin.

S. Laurent, étendu sur son gril, dans une extase qui illumine son visage, prédit à ses frères l'avenir du christianisme à Rome, et le règne d'un empereur chrétien qui fermerait l'ère des persécutions, en rendant la paix à l'Eglise. Or, cette prédiction, un siècle à l'avance, de la victoire de Constantin et du fameux édit de Milan est naturellement inexplicable.

L'impassibilité des martyrs au milieu des tortures les plus

atroces est une autre merveille mystique des plus admirables. Or, elle était fréquente, comme en témoignent ces paroles extraites de la Lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de S. Polycarpe :

« Pour un grand nombre de martyrs, y lisons-nous, les fouets, la torture, les flammes semblaient douces et agréables. Ils ne laissaient pas échapper un seul soupir pendant que le sang ruisselait de tous leurs membres, que le corps déchiré et ouvert laissait apercevoir leurs entrailles, et que le peuple lui-même ne pouvait retenir ses larmes à un tel spectacle. C'est que le Seigneur, qui veille sur leurs âmes et les protège, parlait avec eux, adoucissait leurs maux et leur mettait devant les yeux la couronne céleste qui devait récompenser leur patience. »

C'est ce don merveilleux d'impassibilité que proclamait S. Cyprien lorsqu'il disait au martyr Flavien : « Le corps ne sent rien, quand l'âme s'est donnée tout à Dieu. » Telle est, en effet, la conséquence ordinaire de l'état extatique : après les premières souffrances bientôt passées, l'âme est subitement élevée aux ravissements mystiques de l'extase où l'aiguillon de la douleur a disparu dans d'ineffables consolations spirituelles.

Le corps peut alors rayonner d'un éclat merveilleux et répandre une odeur toute céleste. Les bêtes féroces elles-mêmes peuvent en ressentir le charme ; on les a vues s'arrêter aux pieds des martyrs, comme Se Blandine, n'osant les attaquer ou leur léchant respectueusement les mains. On a même vu les flammes du bûcher s'incliner ou se recourber en arc sous le corps des martyrs, comme de S. Polycarpe, pour n'endommager aucun de leurs membres.

Ce sont là des effets merveilleux de l'ordre physique qui accompagnent parfois les états extatiques, et ne sont pas moins admirables que les autres merveilles de l'ordre intellectuel ou moral. Nous les étudierons avec le plus grand soin dans la seconde partie de cet ouvrage.

* * *

Tandis que le fait mystique brillait avec éclat parmi les

martyrs, d'autres chrétiens, **les anachorètes**, qui avaient fui le tumulte du monde païen, maudit par le Christ, (*væ mundo a scandalis* !) allaient le reproduire encore et le faire éclater jusque dans le silence et la solitude des déserts. La vie mystique, en effet, a besoin pour se développer de la retraite et du silence, afin que les puissances de l'âme soient plus attentives à la voix intérieure du divin Esprit, sans être distraites ou troublées par le bruit des choses extérieures. Les déserts de l'Orient, en Palestine, en Syrie, en Mésopotamie, sur les bords de l'Euphrate, et surtout dans la vallée du Nil, attirèrent de préférence les premiers anachorètes chrétiens. Les uns, comme S. Antoine et S. Pacôme, y fondèrent des monastères où l'on vivait ensemble, d'une vie sanctifiée par le travail et la prière, la pauvreté et l'obéissance à une règle sévère. Les autres, ayant plus d'attrait pour la vie solitaire, comme S. Paul, vivaient isolés dans des grottes ou de modestes abris, à l'exemple du prophète Elie ou de Jean-Baptiste le Précurseur. Cependant, le cloître était d'ordinaire le noviciat de la vie érémitique, et l'on ne permettait celle-ci qu'après une formation préalable à la vie intérieure et à la contemplation, c'est-à-dire à la mystique chrétienne.

Or, ces saints anachorètes devinrent bientôt l'étonnement du monde païen, non seulement parce qu'ils menaient une vie toute nouvelle, en renonçant au monde et aux séductions de la chair, des richesses et de l'ambition, pour vivre d'une vie chaste, pauvre, laborieuse et obéissante, mais encore parce que cette vie nouvelle d'union à Dieu les transfigurait par des dons mystiques supérieurs à la nature humaine : de là l'influence, le prestige étonnant de ces hommes divins, qui préparèrent les voies à l'établissement du christianisme dans ces contrées.

Parmi ces dons mystiques brillait celui des ravissements extatiques. S. Macaire d'Egypte était presque toujours en extase et conversait ainsi avec Dieu presque tout le jour. S. Arsène y demeurait pendant les nuits. Au coucher du soleil, tous les samedis soir, il entrait en contemplation, les mains élevées vers le ciel, jusqu'à ce que le soleil, en se levant, vînt

illuminer son visage ; alors seulement l'extase cessait, et le saint allait prendre un peu de repos.

L'extase des anachorètes était souvent accompagnée de visions qui les instruisaient sur les vérités du salut ou bien sur les événements les plus cachés dans le présent, le passé ou l'avenir. Saint Antoine, par exemple, lorsqu'il voulait connaître ce qu'il regrettait d'ignorer, n'avait qu'à prier Dieu, qui, par des visions symboliques et souvent prophétiques, l'en instruisait aussitôt. De là, les dons de prophétie, de vision à distance, de discernement des esprits, dont la vie de ce saint nous offre d'innombrables exemples. Quoique moins connus du vulgaire que les tentations de saint Antoine et ses luttes contre le démon, ces faits de clairvoyance et de science surnaturelle auraient suffi à illustrer son nom.

A ces dons mystiques, les Pères du désert joignirent souvent un empire merveilleux sur toutes les forces de la nature. Les serpents et les animaux les plus sauvages ou les plus féroces étaient dociles à leur voix, et parfois leur rendaient des services, bien loin de leur nuire — comme on le rapporte de saint Didyme, saint Hilarion, saint Pacôme et tant d'autres ; — parfois même les tempêtes et les éléments conjurés s'apaisaient soudain par leur ordre ; les maladies et les infirmités étaient guéries sans remèdes, ou les démons chassés du corps des possédés. Quelque part qu'ait eue la légende dans les vies merveilleuses des Pères du désert, le fond de la plupart de ces récits est sûrement authentique : il est confirmé par une telle masse de témoignages qu'on n'en peut douter.

De ces saints solitaires aux grands **Ordres monastiques**, la transition est facile avec saint Benoît (480-543) qui passa lui-même du désert de Subiaco à la fondation, au Mont-Cassin, d'un ordre devenu si célèbre. C'est là, dans les cloîtres, que s'élaborèrent les premières ébauches de la science mystique, et l'illustre Denys, le pseudo-Aréopagite, véritable fondateur de cette science, était un moine palestinien du v^e^ siècle. Cependant, au milieu des cités populeuses du monde, ni la science ni l'expérience mystique n'étaient absentes. Pour le montrer, il suffirait de citer les grands noms de saint

Augustin au Ve siècle, de saint Grégoire le Grand au VIe, ou de saint Pierre Damien au XIe, dont les écrits font autorité parmi les théologiens mystiques.

Au XIIe **siècle**, pour constater la réalité du fait mystique et des merveilles qui en sont le rayonnement, il suffirait d'ouvrir les vies de saint Bruno, le père des Chartreux ou de saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, ou de saint Bernard, abbé de Clairvaux, ou bien encore d'une sainte moins connue, mais non moins admirable, sainte Julienne, prieure de la maladrerie de Mont-Cornillon, près de Liège, moniale de l'Ordre de Saint Augustin, extatique du Saint-Sacrement, promotrice de la Fête-Dieu, inaugurée par le pape Urbain IV (1264). Ses traits de ressemblance avec la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque sont tout à fait frappants.

Au XIIIe **siècle**, à côté des saints extatiques si populaires : saint François d'Assise le Stigmatisé et saint Dominique, nous trouvons la contemplation unie à l'étude la plus savante chez saint Thomas d'Aquin, le Docteur angélique ; chez saint Bonaventure, le Docteur séraphique, et chez le bienheureux Albert le Grand, dont la science est universelle. Nous rencontrons aussi saint Antoine de Padoue, de l'Ordre de Saint-François, à la fois savant, théologien, orateur et par-dessus tout homme d'oraison mystique. Il reçoit dans ses bras le divin Enfant Jésus ; il a le don des langues, de clairvoyance, de bilocation, d'empire sur les animaux et la nature entière.

Sainte Elisabeth de Hongrie, tertiaire de Saint-François, après la mort du prince son mari, prend Notre-Seigneur pour unique époux, et se voit élevée aux plus hauts degrés de la contemplation mystique. « En cette jeune veuve, écrit Montalembert, se résume la poésie catholique de la souffrance et de l'amour à l'époque la plus resplendissante du moyen âge. » On sait, entre autres choses, comment son amour des pauvres fut récompensé par le *miracle des roses*, renouvelé presque de nos jours par sainte Germaine de Pibrac.

Mentionnons aussi sainte Claire de Montefalco, en Italie, contemplative dès sa plus tendre enfance. Elle entre en extase devant le Saint Sacrement. Amoureuse des mystères

de la Passion du Sauveur, elle en reçoit les sacrés stigmates. Elle avait dans son cœur la sensation d'une croix, et à sa mort l'autopsie de ce cœur y fit, en effet, découvrir une excroissance de chair figurant une croix.

Au XIVe **siècle**, citons parmi les saints mystiques : sainte Brigitte, princesse suédoise, veuve, fondatrice de l'Ordre du Saint-Sauveur (règle de saint Augustin). Toute sa vie, surtout pendant les trente dernières années, n'est qu'un tissu merveilleux. Le gros volume où elle a décrit ses visions et révélations fut examiné par ordre du concile de Bâle qui refusa de le censurer, malgré le zèle des dénonciateurs. Elle mourut à Rome, de retour d'un pèlerinage à Jérusalem, en 1373.

Sainte Catherine de Sienne est une gloire mystique de l'Ordre de Saint-Dominique. Les peintres italiens la représentent comme fiancée du Christ. Elle vit sans manger : la sainte communion lui suffit. Notre-Seigneur lui offre le choix entre deux couronnes. Elle choisit la couronne d'épines et en ressent les douleurs très aigues. Elle reçoit les stigmates des cinq plaies et une blessure au cœur, mais obtient que les premières deviennent invisibles. Ravie en extase, elle dicte tout un dialogue entre le Père éternel et sa servante. Ses œuvres de haute spiritualité sont écrites en très beau style et très goûtées des âmes intérieures.

Sainte Gertrude, abbesse du monastère d'Hefta, en Saxe, a laissé de savants traités de mystique qui contiennent ses visions et ses révélations sur les mystères de Notre-Seigneur.

La bienheureuse Angèle de Foligno, veuve, du Tiers-Ordre de Saint-François, dont les écrits sur les attributs de Dieu, sur les mystères de Notre-Seigneur, l'Eucharistie, etc., sont le fruit remarquable de sa contemplation.

Notons aussi les principaux représentants de l'école mystique allemande et brabançonne : le vénérable Jean de Ruysbrœck, maître Eckart, Tauler, le bienheureux Henri Suso, Denys le Chartreux, Thomas a Kempis, etc. dont le renom et l'influence furent considérables dans ce siècle et le suivant.

Au XVe **siècle**, l'héroïne et la sainte bergère de Domremy,

Jeanne d'Arc, dont on connaît les visions au Bois-Chesnu et les prédictions au Parlement et aux Anglais sur le sort de la France.

Sainte Jeanne de Maillé, de Tours, veuve, du Tiers-Ordre de Saint-François, célèbre par ses lumières surnaturelles sur l'Eucharistie et le mystère de la Passion.

Denys le Chartreux, de Liège, surnommé le Docteur extatique : sa vie se passe en ravissements et apparitions continuelles, dont il compose les cent cinquante volumes conservés à la Chartreuse de Ruremonde.

Sainte Jeanne de Valois, fille de Louis XI, répudiée par Louis XII, fondatrice, à Bourges, de l'Ordre de l'Annonciade. Elle est extatique du Saint Sacrement. Elle a le don de guérir, en les baisant, les plaies et les ulcères.

Sainte Lidwine de Schiedam (Hollande), extatique de la Passion, familière de son ange gardien. Victime admirable, dont la vie a été écrite par Huysmans.

Sainte Catherine de Gênes, veuve, petite nièce d'Innocent IV. Son *Traité du Purgatoire* et ses incomparables *Dialogues* sont célèbres.

Au XVIe **siècle**, saint François de Paule, fondateur des Minimes, en Calabre. Contemplatif dès son enfance. Le roi Ferdinand de Naples le surprend pendant son extase, resplendissant de lumière et élevé de plusieurs pieds au-dessus du plancher de sa cellule. Son don de guérir les malades était connu de toute l'Europe : Anne de Bretagne et Louis XI y recoururent. Ses prédictions au pape Jules II firent sensation.

Saint Ignace de Loyola et saint François Xavier sont à la fois des hommes d'action et de grands contemplatifs, ou plutôt leur action apostolique ne fut que le rayonnement au dehors de leur vie mystique. On sait que l'apôtre des Indes, au milieu de ses travaux et de ses plus grandes souffrances, éprouvait des extases et des ravissements si fréquents qu'il vint à s'écrier : « C'est assez, Seigneur, c'est assez ! Epargnez ce pauvre cœur. Je n'en puis supporter davantage. » Les extases le soulevaient de plusieurs coudées en l'air, et l'y maintenaient fort longtemps. Son procès de canonisation a démontré qu'il possédait les dons les plus merveilleux.

Saint Philippe de Néri, fondateur de l'Oratoire, jouissait d'une oraison presque continuelle. En disant la sainte Messe, il était souvent ravi et élevé au-dessus de terre, rayonnant de lumières. Dans ses maladies, sa nourriture et ses remèdes étaient l'Eucharistie. Après sa mort, les médecins, en voyant la déformation de son cœur, où la veine artérielle ne portait plus le sang, déclarèrent que la seule prolongation de sa vie avait été un miracle. Son corps est demeuré incorruptible pendant sept ans.

Sainte Thérèse de Jésus, la grande réformatrice du Carmel, après une jeunesse un peu mondaine, s'éleva rapidement aux plus sublimes degrés de la contemplation et mérita de mourir dans une longue extase. Ses confesseurs traitèrent longtemps d'illusions ses états surnaturels et la rudoyèrent étrangement. Mais elle eut le bonheur de rencontrer sur sa route des directeurs éclairés : le P. Balthazar Alvarez, le P. Louis de Grenade, le P. Jean d'Avila, saint Louis Bertrand, saint Pierre d'Alcantara et saint François de Borgia, qui la rassurèrent et l'aidèrent dans son ascension vers Dieu.

Tout le monde connaît l'histoire du séraphin qui, un jour, lui transperça le cœur d'un dard enflammé, et comment cette vision fut confirmée à l'autopsie. Son corps fut exhumé à diverses reprises : neuf mois après sa mort (4 juill. 1583), douze ans après (1604), vingt-quatre ans après (1616), et près de deux cents ans après, en 1750, et l'on constata qu'il demeurait toujours incorruptible, flexible, exhalant un suave parfum, et son cœur portait toujours la blessure de l'ange, blessure horizontale, profonde, divisant le cœur presque en entier, comme on le voit encore à travers le reliquaire de cristal du monastère d'Albe où elle mourut. Les Bollandistes en ont reproduit un dessin très exact.

A l'expérience des voies extraordinaires de la mystique, sainte Thérèse a joint une véritable et profonde science de ces mêmes voies. Aussi Grégoire XV, en la canonisant, l'appelait Docteur de l'Eglise. Ses écrits, en quatre gros in-folios, sont encore aujourd'hui, avec ceux de Denis dit l'Aréopagite, le monument le mieux documenté et le plus sûr de la théologie

mystique. La plupart ont été écrits pendant ses extases et sans la moindre rature, comme en témoignent les originaux conservés à la bibliothèque de l'Escurial. Parmi les plus connus, citons : sa *Vie* écrite par elle-même, *le Château de l'Ame*, *le Chemin de la Perfection* et les pensées sur *l'Amour de Dieu*. Ses *Statuts* et ses *Lettres* sont d'une maîtresse femme et d'une parfaite organisatrice. Ses *Poésies* lui ont valu un rang parmi les poètes classiques espagnols du XVI^e^ siècle, dont elle demeure une des plus grandes figures.

A côté de sainte Thérèse, plaçons saint Jean de la Croix, qui fut son disciple et son coopérateur. Il fut, sous son inspiration, le fondateur des Carmes déchaussés. Son amour de la croix et des souffrances parut admirable. A Notre-Seigneur lui demandant de choisir une récompense, il répondit par ces sublimes paroles : *pati et contemni pro te* ! Il a laissé des ouvrages mystiques très estimés, dont les plus connus sont d'abord *le Cantique spirituel*, divin épithalame dont les strophes inspirées furent écrites dans la prison de Tolède ; puis *la Montée du Carmel* et *la Nuit obscure* qui ne forment ensemble qu'un seul et unique traité ; enfin *la Vive Flamme d'amour*, rempli de lyrisme et de poésie. Il fut à la fois mystique éminent et savant théologien.

Avec saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et saint Ignace, l'Espagne du XVI^e^ siècle vit naître une pléiade de grands mystiques, tels que saint Jean d'Avila, Louis de Grenade, Luis de Léon, Jérôme Gratien de la Mère de Dieu, etc.

A la même époque, nous rencontrons encore saint Louis de Gonzague, saint Stanislas Kostka, morts à la fleur de l'âge, et déjà consommés dans la plus haute perfection. Il suffit de citer ces deux noms pour montrer que la sainteté mystique la plus pure et la plus élevée est de tous les âges, et qu'on peut la rencontrer dans des âmes d'enfants et de tout jeunes gens.

Sainte Germaine Cousin, humble bergère de Pibrac (Haute-Garonne), en est un autre exemple. Toujours unie à Dieu, elle s'endormit dans la prière et l'extase à l'âge de vingt-deux ans.

* * *

Le XVII[e] **siècle** fut aussi le « grand siècle » pour la sainteté. En voici les plus beaux exemples :

Sainte Madeleine de Pazzi, dite Catherine parce qu'elle avait été consacrée à sainte Catherine de Sienne dont elle devait reproduire les vertus. Elle allait au Carmel l'année même de la mort de sainte Thérèse (1582). Après sa profession, elle entrait en extase tous les jours et composait des écrits qui semblent inspirés. On y voit, entre autres, des règles admirables pour la conduite de la vie religieuse. Parmi ses révélations, il en est une qui frappa d'étonnement le cardinal Alexandre de Médicis, dont elle prédit à la fois l'élévation au trône pontifical (Léon XI) et le règne éphémère. De fait, il ne survécut que vingt-huit jours à son élection.

La bienheureuse Marie de l'Incarnation, bien connue en France sous le nom de Mme Acarie. Après la mort de son mari, elle entra au Carmel et édifia les monastères d'Amiens et de Pontoise par son humilité, son amour de la souffrance et ses dons mystiques.

Saint François de Sales appartient aux saints mystiques, au moins par plusieurs traits, tels que son extase dans la chapelle de Lorette, sa tentation de désespoir dont il est délivré devant la Vierge Noire de Saint-Thomas de Villeneuve, sa vision de la future fondatrice de la Visitation, son don des larmes, son merveilleux pouvoir de conversion des hérétiques qu'il exorcisait avant d'évangéliser, ses visions surprenantes de l'avenir et la prédiction de sa mort.

Sainte Jeanne-Françoise de Chantal, fille spirituelle de saint François de Sales. Veuve à l'âge de vingt-huit ans, elle fait vœu de se consacrer à Dieu, qui lui montre dans une vision celui qui doit être son directeur. On connaît l'entrevue des deux saints, à Dijon, qui se reconnaissent et devinent mutuellement leurs desseins sans s'être jamais vus ni avoir correspondu. Elle fonde la Visitation à Annecy et y fait le vœu du « plus parfait ». Vie toute merveilleuse que dirige, dans les dernières années, saint Vincent de Paul.

Saint Vincent de Paul, le père des pauvres, le fondateur de la Mission, fut surtout un homme d'œuvres. Cependant, il appartient aux contemplatifs et aux mystiques par bien des côtés, car en lui brillèrent les dons merveilleux, des lumières extraordinaires pour lire dans les consciences, découvrir les vocations, discerner les esprits et prévoir l'avenir. On peut en dire autant d'une de ses dirigées, que l'Eglise vient d'élever sur les autels, Mme Le Gras, fondatrice des Filles de la Charité.

Les faits mystiques sont beaucoup plus nombreux chez le cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire de France. Contemplatif dès son enfance, il est fréquemment ravi pendant la sainte Messe, et il meurt à l'autel, suivant son désir.

Le P. de Condren, deuxième supérieur de l'Oratoire, hérita de son esprit et de ses dons.

A leurs côtés, plaçons un autre fils spirituel de saint Vincent de Paul, M. Olier. Béni par saint François de Sales, qui prédit la vocation de cet enfant prédestiné, formé par saint Vincent de Paul qui l'estimait un saint, éclairé miraculeusement par la vénérable Mère Agnès de Langeac, il rénova le clergé de France par la fondation du Séminaire de Saint-Sulpice. Contemplatif éminent, il lit les secrets des cœurs, opère des guérisons merveilleuses, et surtout reçoit de Dieu les lumières sublimes sur le sacerdoce de Notre-Seigneur et les vertus sacerdotales.

La vénérable Mère Agnès de Jésus, Dominicaine du monastère de Langeac (Haute-Loire), a une vie tellement merveilleuse qu'on a hésité longtemps à la publier. Ses extases qui durent pendant plusieurs jours, la présence sensible de l'ange gardien dont elle est favorisée, ses apparitions à diverses personnes et notamment à M. Olier, sont pourtant des faits bien constatés.

Sainte Rose de Lima, au Pérou, Dominicaine, après une vie de macérations effrayantes où Notre-Seigneur la console et la prend pour épouse en lui communiquant des dons merveilleux, meurt à trente et un ans dans les souffrances et les ravissements.

La vénérable Marguerite du Saint-Sacrement, au monastère de Beaune, en Bourgogne. Elle est extatique du Saint Sacrement dès son enfance. Notre-Seigneur la communie, lui explique les mystères de sa Passion et l'y associe. Elle reste comme morte, du Vendredi Saint au jour de Pâques.

Sainte Marguerite-Marie Alacoque, religieuse de la Visitation de Paray-le-Monial, que ses merveilleuses visions du Sacré-Cœur ont rendue si célèbre et si populaire.

Le bienheureux Pierre Claver, Jésuite de Catalogne, l'apôtre des nègres, dont l'apostolat fut un perpétuel miracle, renouvelant les prodiges de saint François Xavier.

Saint Jean-François Régis, l'apôtre du Velay et du Vivarais ; le vénérable Claude Bernard, surnommé le « pauvre prêtre », si populaire à Dijon par sa pauvreté, son recueillement et ses extases qui l'empêchaient de dire la Messe en public.

La vénérable Mère Catherine ou Mechtilde du Saint-Sacrement, de l'Ordre de Saint-Benoît, fondatrice des religieuses de l'Adoration perpétuelle et si célèbre en Lorraine, est encore une extatique.

Le XVIII^e^ **siècle**, si sensualiste et impie, s'ouvre par une vivante personnification de la folie de la croix. Le bienheureux Grignon de Montfort, Breton, élève des Jésuites de Rennes et de Saint-Sulpice de Paris, fondateur des Filles de la Sagesse, apparaît dans l'ouest de la France comme un prophète inspiré, doué de lumières surnaturelles et du don de convertir les plus endurcis.

Saint Jean-Baptiste de la Salle, autre élève du Séminaire de Saint-Sulpice, fondateur des Frères des Ecoles chrétiennes, homme d'action prodigieux, est en même temps un contemplatif et un mystique. Ses extases pendant la sainte Messe et ses lumières extraordinaires en font un oracle populaire.

Saint Alphonse de Liguori joint à la science des docteurs le zèle d'un apôtre, l'austérité d'un Trappiste et les dons des saints mystiques. La Sainte Vierge le guérit miraculeusement et se montre à lui pendant qu'il prêche dans l'église de Foggio et celle d'Arionzo, tandis que tout le peuple crie : « Mi-

racle ! Miracle ! » C'est une autre vision qui lui ordonne de fonder les missionnaires du Très Saint-Rédempteur. Son procès de canonisation a constaté bien d'autres faits d'extase, d'ubiquité, de clairvoyance et de guérisons miraculeuses.

Le bienheureux Benoît-Joseph Labre est célèbre par ses pèlerinages dans les sanctuaires d'Alsace, de Lorraine, de Suisse, d'Allemagne, de Rome, d'Italie, d'Espagne, où il laisse partout après lui le souvenir de ses vertus héroïques, de ses prophéties et de ses miracles.

Ce siècle se termine dans le sang des martyrs de la Révolution, dont les procès de béatification, soit pour les Carmélites de Compiègne, soit pour les victimes du massacre des Carmes, au 2 septembre 1792, et tant d'autres héroïques victimes dans la province, commencent à nous révéler les dons surnaturels.

Au XIX^e **siècle**, les martyrs, eux aussi, abondent, mais les saints mystiques ne font pas défaut. A Luçon, le vénérable P. Baudoin, fondateur des Missionnaires de Marie-Immaculée et des Ursulines de Chavagnes, et qui avait été incarcéré pour la foi en 1793, est un voyant et un contemplatif.

Le vénérable P. Libermann, d'Alsace, fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit et du Cœur Immaculé de Marie, Juif miraculeusement converti, a une vie pleine de visions et de révélations, et il meurt après une longue extase.

Le P. Muard, au diocèse de Sens, fondateur des Pères de Saint-Edme, missionnaires diocésains à Pontigny, et des Bénédictins du Sacré-Cœur et de Marie-Immaculée à la Pierre-qui-Vire, est aussi un voyant et un contemplatif.

Mais c'est surtout le saint curé d'Ars, Jean-Baptiste Vianney, qui acquit une réputation universelle de sainteté par ses dons merveilleux de clairvoyance, de vision à distance, de pénétration des cœurs, surtout pour la conversion des pécheurs et la direction des âmes, qui l'ont rendu populaire.

Arrêtons avec lui notre trop incomplète énumération des saints mystiques et signalons seulement, pour mémoire, les faits mystiques de la Salette, de Lourdes, de Pontmain, et aussi, qu'elle qu'en soit la nature, ceux de Loigny et de Tilly,

— sans parler des nombreux stigmatisés du Tyrol, de la Belgique et de la France...

Eh ! quel temps, redisons-le, fut jamais plus fertile en prodiges ! Quel temps exigea davantage de nous le don du discernement des esprits !

* * *

Trois conclusions se dégagent de ce trop rapide aperçu à vol d'oiseau, à travers plus de dix-neuf siècles ininterrompus de sainteté mystique.

1° La première est que le fait mystique est un **fait historique certain**, au moins pour tous ceux qui ne ferment pas volontairement les yeux, en niant *a priori* et de parti-pris la possibilité du surnaturel. Eh ! quel homme de bonne foi pourrait accuser d'imposture ou d'ignorance les maîtres de la critique historique, tels que les Bollandistes lorsque, après leurs monumentales et scientifiques recherches, ils nous inspirent confiance en la valeur de tels ou tels récits ? Qui oserait parler à la légère des procès de canonisation où ces mêmes faits ont été longuement exposés devant des juges si honorables et si compétents, et puis sévèrement contrôlés et discutés ? Combien peu de faits de nos histoires profanes ont été soumis à de tels contrôles et si bien authentiqués !

Les négations *a priori* des libres penseurs n'ont ici aucune force. Sans doute, ils n'ont pas fait les expériences de saint Paul ou de sainte Thérèse. Ils sont donc comparables en cela à des aveugles qui n'ont jamais expérimenté les lumières et les couleurs, mais de quel droit nieraient-ils l'existence de la lumière et des couleurs ? Cette négation n'a rien de scientifique. Dans une science d'observation, comme l'astronomie, par exemple, il faut s'en rapporter aux témoignages nombreux et concordants de tous ceux qui ont expérimenté eux-mêmes certains faits inaccessibles pour nous. Ce serait déraisonnable de rejeter de parti-pris un tel ensemble de témoins. A plus forte raison lorsque ces témoins confirment le récit authentique de leurs expériences par une multitude de signes divins,

de merveilles surnaturelles : ce qui n'a jamais lieu dans les sciences profanes et demeure propre à la science mystique. Seuls, les saints mystiques ont appuyé leurs témoignages par des actes merveilleux et transcendants. Il faut donc ajouter foi à leurs paroles, et nous incliner devant le fait de la sainteté mystique.

2° La seconde conclusion n'est pas moins importante. Non seulement le fait mystique, au cours des âges, est un fait incontestable, mais il apparaît comme un des plus puissants **ressorts de la vie de l'Eglise.** Il l'a soutenue à sa naissance dans les luttes héroïques de ses martyrs, à travers les persécutions sanglantes des trois premiers siècles ; puis dans les invasions des barbares qu'elle a su dompter et convertir ; ensuite dans les invasions non moins dangereuses des hérésies, et les réactions incessantes du naturalisme païen, toujours vaincu et captivé par l'éclat du surnaturel chrétien et mystique. Il est donc un élément essentiel de la vie de l'Eglise, et partant, perpétuel et indéfectible comme l'Eglise elle-même. Il est une preuve visible et tangible de sa sainteté, de sa fécondité, en un mot, de son union à Dieu et de l'assistance qu'il lui a promise jusqu'à la consommation des siècles.

3° Enfin, puisque le fait mystique est un fait manifeste et perpétuel, essentiel et d'une importance capitale pour la vie de l'Eglise, un devoir s'impose à nous et à tous les savants qui ont la foi, celui de nous appliquer à le mieux connaître, **le devoir de l'étudier** avec tout le respect et le soin qu'il mérite.

Si les merveilles des cieux visibles racontent et chantent la gloire du Créateur, comme l'a si bien dit le Psalmiste ; si les merveilles du temple de Salomon ont semblé comme un reflet de celles des cieux, que dirons-nous des merveilles invisibles des âmes élevées à la plus haute sainteté ? C'est là surtout que Dieu est vraiment admirable : *mirabilis Deus in sanctis suis* !

C'est dans cet esprit que nous convions tous nos lecteurs à nous suivre dans une étude parfois pénible et ardue, mais le plus souvent réconfortante et lumineuse, malgré les obscurités dont la science de l'Etre infini ne peut jamais être complètement exempte pour nos faibles regards en cette vie mortelle.

Division. — Nous commencerons, comme nous l'avons annoncé, par étudier le *phénomène essentiel* de la vie mystique, celui que tous les théologiens ont appelé la *contemplation* ou oraison infuse et passive de contemplation. Nous analyserons sa *nature*, ses *espèces* et les conditions qui la *préparent* en nos âmes, — réservant pour une seconde partie les phénomènes *accessoires et merveilleux* qui accompagnent souvent la contemplation mystique.

La première partie aura deux sections, l'une *didactique* pour l'exposition de la doctrine, l'autre *apologétique* pour sa défense contre toutes les attaques et controverses contemporaines. L'inconvénient des quelques répétitions que nous imposera cette marche sera amplement compensé par une plus grande abondance de clartés, dont le souci doit tout primer dans une étude si complexe et si délicate, où les confusions abondent.

PREMIÈRE PARTIE

(PREMIÈRE SECTION, DIDACTIQUE)

Le phénomène essentiel de la vie mystique.

L'ORAISON INFUSE DE CONTEMPLATION

Avant de décrire les phénomènes merveilleux, mais accessoires et *accidentels* de la vie mystique, — qui en sont comme le rayonnement extérieur, — il est indispensable d'en faire connaître le phénomène *essentiel* et fondamental, sans lequel les autres ne sauraient exister, et partant devraient être tenus pour faux et illusoires, quelque prodigieux qu'ils paraissent.

Distinguer l'essentiel de l'accessoire et préciser le tracé de leurs frontières est une tâche délicate, qui nous sera rendue ici plus facile par l'accord à peu près unanime de tous les théologiens.

Cette essence de la sainteté mystique, comme nous le verrons, est inimitable. Aussi est-elle la pierre de touche de tous les effets merveilleux, parfois plus ou moins imitables par l'artifice de l'homme ou du démon. Ainsi, par exemple, les dons de clairvoyance ou de double vue, de télépathie ou de lévitation, ou de stigmatisation, lorsqu'ils ne sont point greffés sur cette tige de la vie intérieure et de la sainteté, sont pour le moins très suspects.

Or, ce phénomène essentiel de toute vie mystique est un phénomène très complexe que les théologiens, nous l'avons dit, ont appelé d'un seul mot : **la contemplation**, ou l'oraison infuse de contemplation, mais dont la formule plus complète et plus adéquate pourrait être celle-ci : *l'union intime de l'âme avec son Dieu, par l'oraison infuse de contemplation.* Autant de mots et d'idées qu'il nous faut expliquer avec soin.

L'union de l'âme avec son Dieu, se terminant par la béatitude du ciel, plus ou moins vaguement anticipée sur la terre, n'est pas spéciale à la vie mystique, mais commune à toute vie parfaite (1). Le grand effort de l'âme pour se porter vers Dieu, s'unir à Dieu, non sans doute par une union physique, mais morale, une union de société, pour produire comme une fusion de notre esprit, de notre cœur, de notre volonté avec les pensées, les affections et le bon plaisir de Dieu — en un mot, pour produire comme un écoulement de la vie de Dieu en notre âme par la foi, l'espérance et la divine charité, — c'est le travail essentiel de toute perfection chrétienne.

L'union à Dieu n'est donc là, dans notre définition, que le *genre* prochain. La *différence spécifique* de l'union mystique porte sur le moyen d'union ou l'instrument offert par Dieu dans sa miséricordieuse bonté et que la définition appelle l'*oraison infuse de contemplation*. C'est sur ce point précis que doivent porter nos explications. Pour plus de clarté, nous dirons d'abord **ce que n'est pas** cette oraison mystique ; ensuite, nous dirons **ce qu'elle est**.

---

(1) C'est l'enseignement répété de sainte Thérèse : « Il n'est point de chrétien qui, avec l'aide de la grâce, ne puisse arriver à la *véritable union*, pourvu qu'il s'efforce de tout son pouvoir de renoncer à sa volonté propre, pour s'attacher uniquement à la volonté de Dieu... Pour cette union de pure conformité à la volonté de Dieu,il n'est point nécessaire que les *puissances soient suspendues* (comme dans l'union mystique). Dieu, qui est tout-puissant, a mille moyens d'enrichir les âmes... sans les faire passer par ce chemin abrégé... » (S^e^ Thérèse, *Château*, 5^e^ D., ch. III). — Nous verrons plus tard que cette « suspension des puissances » n'est pas une inaction, mais une transformation de leur mode ordinaire d'agir, propre aux états mystiques.

CHAPITRE I

Nature de l'oraison infuse de contemplation.

1° *Ce qu'elle n'est pas.*

L'ORAISON DANS LES VOIES ORDINAIRES

D'après tous les maîtres de la vie spirituelle, l'oraison dans les voies ordinaires de la perfection chrétienne a quatre degrés de plus en plus parfaits, dont aucun n'est encore l'oraison infuse de contemplation, parce que, loin d'être *passifs* ou *infus* dans une âme, ils sont le produit de son effort personnel, aidé des secours ordinaires de la grâce de Dieu.

1° L'**oraison vocale** ou prière récitée plus ou moins lentement et plus ou moins méditée. C'est le degré le plus simple, le plus élémentaire de tous : celui des débutants.

2° L'**oraison mentale** ou méditation est un peu plus relevée. Elle se compose d'une série de considérations sur un sujet donné, d'après une méthode qui nous sert de guide, et qui se termine par des réflexions pratiques et des résolutions. Son but principal est d'éclairer, de fortifier la foi et de réformer la vie.

3° L'**oraison affective** ne diffère de la précédente que par une plus large place donnée aux affections du cœur et aux élans de la volonté. Elle a moins pour but d'éclairer l'âme et de fortifier ses convictions que de l'émouvoir des sentiments les plus variés et de l'embraser de l'amour divin, surtout par des saints colloques avec notre Bien-Aimé.

4° Enfin, l'**oraison de simple regard** ou de simplicité, bien moins connue que les oraisons précédentes, et qu'il nous faut expliquer avec plus de détails, parce qu'on lui donne parfois le nom de *contemplation* dans un sens large ou de *contemplation acquise*. On risque ainsi de la confondre avec les oraisons

mystiques ou contemplatives, — qui sont un domaine voisin, limitrophe si l'on veut, mais cependant d'une tout autre nature, puisqu'elles sont *passives* ou *infuses* et ne sont plus, comme les précédentes, le fruit de notre industrie, aidée des secours ordinaires de la grâce.

Dans l'oraison de simplicité, tout se simplifie en gagnant d'intensité. Ici, plus de ces considérations nombreuses et discursives de la méditation ordinaire. Une seule idée suffit, et, s'il y en a encore plusieurs, elles sont peu nombreuses et se succèdent plus lentement, plus doucement, sous un simple regard intuitif et nullement discursif : plus de raisonnements longs et compliqués, l'esprit voit et contemple sans discours.

De même, plus d'affections multiples et compliquées d'analyse psychologique. Une affection unique suffit à embaumer l'âme fort longtemps, et si plusieurs se succèdent, elles sont peu nombreuses et se mélangent comme un parfum unique.

Il en résulte, non pas une passivité involontaire et imposée par Dieu, une *ligature* de toutes nos facultés, intelligence, cœur, volonté, mais une certaine immobilité volontaire ou une certaine quiétude dans un seul acte d'attention amoureuse à notre Bien-Aimé.

Un exemple typique est celui de la bonne paysanne, qui s'attardant à contempler le Tabernacle, répondit à son curé, tout simplement : « *Je le vise, Il me vise, et nous sommes contents* » !

Les **états analogues**, dans l'ordre naturel, sont fort nombreux. Ils sont tous le produit de notre activité personnelle.

Ainsi, une mère qui garde et surveille le berceau de son enfant peut penser à lui et le contempler avec amour, sans raisonnement ni discours, pendant de longs instants, peut-être des heures entières Deux amis réunis n'ont pas toujours d'idées nouvelles à échanger ; ils peuvent parfois rester longtemps l'un près de l'autre, jouissant tranquillement, en silence, du bonheur de se trouver ensemble. Un grand artiste, saisi par la vue d'un beau paysage, reste immobile et silencieux dans sa contemplation. Tous les grands sentiments d'admiration, de joie, de douleur, etc., peuvent produire cette sim-

plicité de l'idée fixe avec la même immobilité du souvenir et du sentiment. Mais c'est surtout la passion de l'amour qui jouit de ce privilège au plus haut degré. On pense matin et soir à la personne aimée, et toujours c'est la même image qui reparaît, sans variété, sans qu'on éprouve le besoin de changer.

Non seulement un tel état n'a rien de mystérieux, de difficile à comprendre, mais nous l'avons tous vécu et éprouvé passagèrement Par exemple, dans nos communions ou nos visites au Saint-Sacrement, ne nous sommes-nous jamais sentis comme absorbés, au moins quelques instants fugitifs, par la présence et l'amitié de Notre-Seigneur, sans songer à réciter des prières ou à méditer sur un sujet quelconque ? Alors, nous avons senti la différence profonde, l'opposition, même de ces deux états : la méditation sur la présence de Dieu et l'exercice même de cette présence. L'une raisonne, tandis que l'autre contemple, par la foi, sans raisonner.

Allons plus loin et constatons que, pour opérer ainsi d'une manière simple ou intuitive, au moins pendant une ou deux minutes, **toute âme pieuse le peut** aisément. Il suffit, avec la grâce de Dieu, d'un peu plus d'exercice et de progrès dans la vie intérieure pour augmenter notablement cette durée de notre oraison de simplicité. Ainsi, par exemple, nous dit le Card. Brancati, théologien si estimé de Benoît XIV, « après que nous avons considéré dans ses diverses circonstances un mystère du Christ, tel que la Nativité ou la Flagellation, rien ne nous empêche d'embrasser ce mystère d'un seul regard, de nous arrêter devant lui pour l'envisager d'une simple vue de foi, non plus dans ses détails, mais dans son ensemble. Avec un peu d'exercice, tout le monde est donc capable de contempler aussi bien que de méditer » (1).

Il y a donc une **transition insensible** entre les quatre degrés d'oraison, dont celle-ci est le sommet : on y arrive par une pente très douce, parce que la *loi de continuité* est celle de la grâce comme de la nature.

---

(1) Brancati, *De oratione christiana*, Opusc. III, ch. xvii.

Une fois arrivé à ces hauteurs, où l'air est si pur, on en comprend tous les avantages pour le cœur, pour l'esprit, aussi bien que pour la volonté dans leur élan vers Dieu et leur parfaite union.

Le cœur se sent plus libre de s'épancher en Dieu, parce qu'il n'est plus absorbé par le raisonnement et les préoccupations intellectuelles. La logique et le syllogisme étouffent parfois le sentiment.

L'intelligence y gagne à son tour. Elle a moins d'idées, sans doute, mais elles sont plus profondes. Une seule idée peut en résumer bien d'autres dans une synthèse lumineuse. Aussi le savant s'élève-t-il dans la science par la simplicité de ses intuitions générales.

Enfin, la volonté grandit dans l'exercice des vertus, surtout par l'amour. Plus on aime et plus on comprend les exigences de l'amour de Dieu à notre égard. Toutes nos facultés ont atteint leur idéal.

Alors seulement, nous arrivons auprès de cette *source d'eau vive* qui, dans les Saintes Ecritures, est devenue le symbole de la vie spirituelle intense, selon la juste remarque de sainte Thérèse : « Je ne puis appeler *eau vive* celle qui est produite (si péniblement) par le discours de l'entendement » (*Chemin*, ch. XIX) (1).

* * *

Il est vrai que l'oraison de simplicité prolongée **ne convient pas à tous**, parce que tous n'ont pas le même degré de facilité à cet exercice. Cette facilité varie avec le caractère et les dispositions naturelles de chacun, surtout avec sa culture intellectuelle et ses habitudes de vie. Aussi est-il dangereux de vouloir y pousser toutes les âmes indistinctement et même toute une communauté : tous n'ayant pas reçu le même nombre de « talents ».

(1) Ce serait forcer ce texte de ne l'entendre que de la contemplation passive ou mystique et en contredire d'autres.

Ceux qui ont peu de mémoire et d'imagination sont bien forcés de se contenter de peu de discours et de tableaux ; aussi éprouvent-ils une grande facilité à cette oraison simplifiée. Au contraire, les imaginations exubérantes, les tempéraments agités ne peuvent s'y fixer ; il leur vient des flots de souvenirs, d'images, d'émotions qui les tiennent dans un changement perpétuel.

De même, les âmes simples, sans grande culture, se trouvent contentes auprès de Dieu avec peu d'idées et un sentiment profond de sa divine présence. Au contraire, les grands théologiens, les prédicateurs abondent d'idées, de raisonnements, de textes et ne peuvent se fixer dans la simplicité.

Ce sont surtout les natures aimantes qui éprouvent le plus d'attrait pour cet exercice où tout est amour sans raisonnements compliqués. Aussi les femmes, généralement, y excellent beaucoup plus que les hommes.

Enfin, c'est parfois une cause accidentelle qui fait préférer ce genre d'oraison : une maladie qui empêche le travail de tête et la méditation, et qui fait goûter le charme de l'union pure et simple avec Dieu, ou bien encore, par exemple, la vieillesse des bons chrétiens qui ont cent fois dans leur vie médité les mêmes vérités et qui, se sentant suffisamment convaincus, les contemplent désormais d'un seul coup d'œil en prolongeant avec intensité l'unique sentiment qu'elle éveille en leur âme. L'union à Dieu leur suffit ; la méditation leur est impossible et, d'ailleurs, bien inutile. Le succès et le profit spirituel sont, en effet, des pierres de touche où le bon directeur sait reconnaître la vocation des âmes pour tel ou tel degré d'oraison et, partant, l'appel de la grâce et la volonté de Dieu. Il ne doit jamais forcer la grâce divine, pas plus qu'il ne doit forcer le naturel. Donc, ne jamais se faire violence pour sortir d'un mode d'oraison où l'âme se trouve bien, ni s'entêter pour y rester dès que l'attrait divin a cessé : telle est la règle fondamentale d'une sage direction.

Certaines **âmes timorées**, il est vrai, une fois élevées à l'oraison de simplicité, pourraient douter un peu de l'utilité de cet état, où elles redoutent l'inaction, l'oisiveté et la pa-

resse avec la perte de temps. Mais ce n'est là qu'une apparence, et l'on doit rassurer ces âmes novices. Une action unique n'est pas une inaction, bien au contraire, c'est une action plus intense, toutes les activités de l'âme se concentrant sur un seul point. Dans cette oraison, on produit les mêmes choses que dans la méditation ordinaire : lumière de l'esprit, chaleur du cœur, élan de la volonté, mais on les produit d'une autre manière plus simple, plus douce, moins visible. Le travail intérieur fait moins de bruit, il s'extériorise moins, mais c'est un travail très réel et plus intense.

Observez le pinceau silencieux du peintre, le travail encore plus silencieux de la lumière et de la chaleur du soleil dans la germination des plantes, l'épanouissement des fleurs et la maturation des fruits, et vous n'aurez pas de peine à conclure que les plus grands travaux de la grâce, comme de la nature, se font sans bruit, et que souvent le bruit, l'effort, est, au contraire, en raison inverse du travail produit. D'ailleurs, il est facile de comprendre, en l'expérimentant, que cette concentration de toutes nos facultés actives sur un même objet n'a rien de commun avec cette oisiveté des paresseux qui s'abandonnent à une rêverie vague et qui acceptent sans contrainte et passivement toutes les images qui passent par leur esprit.

Donc, encore une fois, rassurez les consciences timorées de certains pénitents qui viendraient se plaindre en disant : « Je ne fais rien ou presque rien dans mon oraison, je me contente d'aimer Dieu. » — Mais il n'y a pas autre chose à faire, devons-nous leur répondre, et l'on ne peut rien faire de plus parfait, de plus agréable à Dieu, de plus profitable à tous, car plus l'amour sera fort dans une âme, plus elle rayonnera autour d'elle, dans la famille et dans les diverses œuvres de la société chrétienne.

Non seulement il faut rassurer ces âmes et dissiper leurs craintes, mais aussi **les aider et les conduire** à travers les difficultés, les peines et les aridités qu'elles peuvent rencontrer dans cette voie. Les grands directeurs d'âmes n'y ont pas manqué. Bossuet a tracé pour les Visitandines de Meaux la

« manière courte de faire oraison en foi ». Saint François de Sales a exposé les règles de l'oraison de « simple remise en Dieu ». Sainte Thérèse a traité de même de l'oraison de « recueillement », qui sont autant de noms différents de la même oraison de simplicité. Nous y renvoyons le lecteur.

* * *

Aucune des quatre oraisons que nous venons de décrire rapidement : *vocale*, *mentale*, *affective*, pas même l'oraison de *contemplation acquise* ou de *simple regard*, n'est donc encore l'oraison *infuse* de contemplation ; mais celle-ci **n'est pas un simple degré supérieur** et éminent de ces oraisons ordinaires. Sinon, les contemplatifs, entrant dans cette nouvelle voie, n'auraient pas la sensation, si souvent décrite par eux, d'entrer dans un mode tout nouveau, étonnant, incompréhensible (1), mais, au contraire, ils auraient la sensation du *déjà vu*, au moins en partie.

Ils n'éprouveraient pas ce trouble, cette inquiétude, ce tremblement que l'on ressent presque toujours en face d'une réalité mystérieuse et imprévue. Ils ne sentiraient pas le besoin impérieux de ce guide éclairé dont la privation fut pour sainte Thérèse un si cruel et si long martyre.

La science de la mystique elle-même s'en trouverait singulièrement simplifiée. Au lieu des énormes in-folios que ses grands docteurs lui ont consacrés et des discussions sans fin auxquelles elle a donné lieu, il suffirait de quatre lignes pour renvoyer le lecteur aux principes et aux règles ordinaires de la théologie ascétique, car un nouveau degré de foi et de ferveur, si éminent soit-il, ne saurait changer essentiellement les principes et les règles de la piété chrétienne. *Plus aut minus non mutat speciem.*

* * *

La contemplation mystique ne pouvant se réduire ni aux

(1) « Au moment où Dieu commence à accorder ces faveurs à une âme, celle-ci ne les comprend pas et ne sait comment se conduire... » (Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xiv.) — C'est le début de la « *Grande Ténèbre* ».

quatre oraisons communes, ni à un *degré supérieur* des mêmes oraisons, il nous faut donc la chercher ailleurs, dans quelque autre don de Dieu. Et comme les théologiens ont coutume d'en distinguer deux genres : les **grâces dites gratis datæ**, qui sont données gratuitement, sans aucun mérite de notre part, pour l'utilité du prochain — telles que la prophétie, le don des langues, etc. — et les grâces dites *gratum Deo facientes* (1), ordonnées à notre sanctification personnelle, et dont l'augmentation en nos âmes peut toujours être méritée, — il nous faut exclure, sans hésiter, les premières et affirmer nettement que la Contemplation n'est pas une grâce donnée pour l'utilité du prochain, *gratis data*, mais pour notre sanctification personnelle, *gratum faciens*.

Prévenons toutefois une grande équivoque. Trop souvent, les classifications *a priori* risquent d'être incomplètes, et l'observation des faits y fait introduire, après coup, des moyens termes qu'on ne pouvait soupçonner. C'est ici le cas. Il peut y avoir des grâces tendant à notre sanctification personnelle — telles que le recueillement passif et involontaire de toutes nos puissances, si bien décrit par sainte Thérèse — qui n'étant pas nécessaires absolument ni même ordinairement à l'obtention de la sainteté, sont des faveurs, en ce sens seulement, *gratis datæ*, c'est-à-dire données gratuitement, sans aucun mérite de notre part. Nous aurons occasion d'examiner si la Contemplation n'entre pas précisément dans cette troisième catégorie. Mais l'exclure, *a priori*, comme on le fait trop souvent, ne serait qu'une pétition de principes et un préjugé démenti par les faits.

* * *

En outre, parmi tous les modes possibles de ces grâces de sanctification personnelle, il nous faut exclure dès le début ceux qui, étant **invisibles ou inconscients**, échapperaient à l'observation expérimentale du contemplatif. Dans ce cas, en

(1) « Gratia *gratum faciens* est per quam ipse homo Deo conjungitur, et *gratis data* per quem unus homo alteri ad salutem cooperatur » (Saint Thomas, 1a 2æ, q. 111, a. 1).

effet, la nouveauté déjà signalée étant pour lui inconsciente, ne pourrait produire aucune des inquiétudes, des étonnements et des tourments décrits par sainte Thérèse et tous les saints mystiques. Et, d'autre part, ce mode échappant à la constatation du directeur comme de son dirigé, ne pourrait plus être pour eux un principe de distinction entre l'oraison mystique et les oraisons communes.

Cette remarque est de la plus haute importance pour éviter les confusions regrettables de certaines discussions sur la *dualité des voies*.

Lors donc que nous expliquerons, avec tous les théologiens qui en ont fait l'expérience, que la contemplation mystique est *infuse*, *passive*, *surnaturelle*, le lecteur devra toujours ajouter mentalement à ces épithètes abrégées l'adverbe *expérimentalement*, *manifestement*, *évidemment*, ou bien **avec conscience**. Or c'est là un mode tout nouveau que l'on ne trouve pas ailleurs. En effet, il y a d'autres dons de sanctification dans une âme chrétienne, tels que les grâces actuelles, la grâce sanctifiante, elle-même, les vertus infuses, les modes ordinaires des dons du Saint-Esprit, etc., qui sont aussi *infus*, *passifs*, *surnaturels*, mais dans un autre sens, d'une manière invisible, insensible, inconsciente, qu'il nous est impossible d'expérimenter. Seuls, les raisonnements des théologiens peuvent nous convaincre de leur existence, et jamais l'observation directe.

Ainsi, chaque jour, lorsque nous faisons des actions méritoires, avec le secours des grâces ordinaires, et même sous l'inspiration des dons du Saint-Esprit, nous avons conscience de nous déterminer librement, d'agir par nous-mêmes, avec plus ou moins d'attrait, si bien que le concours surnaturel de Dieu échappe complètement à notre sens intime. Il semblerait même que Dieu ne concoure pas davantage à ces actions surnaturelles qu'aux actions naturelles de respirer et de vivre.

« Au contraire, nous affirme sainte Thérèse, qui l'a expérimenté, le surnaturel (mystique) *veut* que dans cette oraison l'*âme voie* en quelque sorte de ses yeux (ou sente par quelque

autre sens spirituel) ce concours particulier (1). » L'âme contemplative a donc *conscience d'être passive* entre les mains de Dieu, de recevoir en elle une puissance infuse, l'élevant à des actes surnaturels, surhumains, de connaissance et d'amour. C'est la *sensation du Divin* ou connaissance expérimentale de l'action de Dieu en nos âmes (2).

Sans cette **distinction capitale**, il faudrait dire que *toutes* les actions opérées sous l'inspiration inconsciente des dons du Saint-Esprit sont vraiment mystiques, ce que personne n'oserait soutenir (3). Et l'on pourrait faire des *dons* du Saint-Esprit le domaine propre de la Mystique, tandis que les *vertus* seraient ceux de l'Ascétique. Mais cette division est trop simple et très insuffisante pour expliquer les faits observés par sainte Thérèse, comme tout cet ouvrage le démontrera surabondamment. En outre, elle nous conduirait à des conséquences étranges, car les *dons* étant nécessaires à toute vie spirituelle, et pouvant être accordés aux oraisons discursives, comme au oraisons de simple regard, nous aurions des *méditations infuses* et mystiques aussi bien que des *contemplations infuses*. Bien plus, les martyrs et les vierges exerçant héroïquement le don de *force*, et même tous les bons chrétiens, dociles aux inspirations du Saint-Esprit, seraient des mystiques et des contemplatifs sans s'en douter (4).

---

(1) *Vie*, ch. XIV.

(2) « Dans les états mystiques, il y a une véritable expérience du surnaturel ; il y a des touches de Dieu emportant avec elles la preuve de ce qu'elles sont de Dieu. Mais ce sens du surnaturel, ce goût de la vertu, cette sorte de contact immédiat avec Dieu présent, cette expérience de l'action divine en nous ou avec nous, tout cela n'est pas l'ordinaire de la vie chrétienne. » (BAINVEL, *Nature et Surnaturel*, ch. x, p. 318.) (Cours professé à la Faculté canonique de théologie de Paris.) — « La vie mystique, en effet qu'est-ce, sinon la vie de la grâce devenue consciente, comme expérimentalement ? Et la vie du ciel, qu'est-ce, sinon la vie de la grâce, épanouie, parfaite, arrivée au terme de sa lente et obscure évolution ? » (*Ibid.*, ch. II, p. 76.)

(3) Cependant, en restreignant le fait aux trois dons de sagesse, intelligence et science, on a essayé de le soutenir, mais sans succès (*Revue August.*, déc. 1902). La contemplation est un *mode spécial* de ces dons, comme nous le verrons.

(4) « Certains esprits simplistes seraient portés à déduire la solution des problèmes les plus difficiles de la spiritualité en partant de la doctrine de saint Thomas sur les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit (nettement distincts des grâces *gratis datæ*) sans considérer suffisamment les admirables descriptions données par sainte

Au point de vue pratique, cette division serait bien nulle car aucun directeur ne pourra distinguer si c'est par une *vertu* ou par un *don* que l'on agit (1). Il nous faut donc chercher ailleurs, hors du monde invisible et inconscient, le caractère distinctif de la contemplation mystique, après avoir éliminé ceux qui ne peuvent y prétendre. Et, après avoir dit ce qu'elle n'est pas, il reste à dire *ce qu'elle est.*

Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales et autres grands saints, des divers degrés de la vie spirituelle, notamment de l'union mystique. Et comme selon saint Thomas et la Tradition, les dons du Saint-Esprit sont en toute âme en état de grâce, on serait peut-être ainsi incliné à croire que l'état mystique ou la contemplation infuse sont très fréquents, et l'on pourrait confondre avec eux ce qui n'en est que le prélude, comme l'oraison de simplicité si bien décrite par Bossuet» (Garrigou-Lagrange, *La vie spirituelle*, n° 1, p. 16). Cet aveu est à retenir : le mode ordinaire des Dons n'est qu'un prélude à la Mystique.

(1) On sait que, par le baptême, Dieu infuse dans l'âme, avec la grâce sanctifiante, les vertus (théologales et morales) et les sept dons du Saint-Esprit (prudence, sagesse, etc.), lesquels seront ensuite mis en œuvre par des grâces actuelles d'une puissance plus ou moins grande. Voici la différence entre les *vertus* et les *dons* : par les vertus, nous nous menons nous-mêmes, activement, sous la conduite de la raison éclairée par la foi ; c'est un *mode humain* ; par les dons, nous sommes plutôt menés par l'inspiration du Saint-Esprit et plus ou moins passifs : *In donis Spiritus Sancti, mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota* (II-II, q. lii, 1. 2). Cependant, selon leur mode ordinaire, la passivité n'est jamais complète et l'acte reste vital : *Sic agitur homo ut etiam agit in quantum est liberi arbitrii* (1a 2æ, q. 68, a. 3). C'est un *mode supra-humain. Dona a virtutibus distinguntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus humano modo sed dona ultra humanum modum* (In III, dist. XXXIV, q. i, a. 1.). — Notons cependant que si les vertus ne peuvent pas faire les actes des dons, les dons, au contraire, peuvent faire les actes des vertus et toutes les actions de notre vie morale (I-II, q. lxiiiv, a. 2, ad 1) (Card. Billot, *De Virtut. infusis*, q. lxviii, p. 169 sq.).

CHAPITRE II

Nature de l'oraison infuse de contemplation.

2° *Ce qu'elle est.*

Qu'est-ce donc que ce nouveau phénomène de la contemplation mystique ?

On a répondu qu'il était constitué par deux éléments essentiels : **lumière et amour infus, obtenus sans raisonnement.** Cela est vrai, assurément, mais encore trop vague et incomplet. Toute grâce prévenante de lumière et d'amour, obtenue sans raisonnement, n'est pas pour cela mystique. Tous les bons chrétiens en font l'expérience quotidienne, sans être contemplatifs. Et cette définition aboutirait à confondre les voies mystiques avec toute la vie intérieure fervente, ou à ne plus distinguer les deux contemplations *active* et *passive*.

Pour prévenir une si grande confusion, le Congrès Carmélitain de Madrid (mars 1923) qui avait droit de parler au nom de cette école thérésienne, à laquelle nous nous faisons gloire d'appartenir, enseigne que la lumière de la contemplation se distingue des autres lumières surnaturelles infuses en ce qu'elle produit, non pas une connaissance abstraite, mais concrète ; elle est, dit-il, « **une connaissance expérimentale des choses ou réalités divines** (1) ».

C'est cette définition du célèbre Congrès que nous allons développer dans les articles suivants où nous étudierons la *notion* théologique de la contemplation, son *objet*, ses *causes*, ses *effets*, sa *durée*, et quels sont les *sujets* les plus aptes à recevoir ce don divin.

---

(1) « 1° La contemplation infuse est l'opération mystique par excellence ; — 2° Elle est la connaissance expérimentale des choses (ou réalités) divines, produite par Dieu surnaturellement dans l'âme et c'est l'état du plus grand rapprochement et de la plus grande union, entre Dieu et l'âme, qui puisse être atteint en cette vie » (*Conclusiones aprobadas...* In *Messajero de Santa Teresa*, 15 mars 1923, p. 22). — (Voir plus loin, 2e Section, *Appendice* V).

ARTICLE Ier.

Notion de l'oraison infuse de contemplation.

Dans son **sens le plus large**, ordinairement employé par le vulgaire et même par les philosophes, la contemplation est une absorption profonde de l'esprit, provoquée par l'intuition saisissante d'un objet admirable, surtout d'un objet grandiose, qui nous ravit. Ainsi, nous avons contemplé en silence, dans une pure intuition et sans raisonnement, l'immensité de l'océan, l'éclat et l'étendue des cieux dans une belle nuit d'été, les vastes horizons des montagnes, ou bien encore quelque vérité sublime, éclatante de lumière, comme celle de *l'acte pur*, principe de tout *ce qui devient*.

Or, les théologiens, en choisissant ce mot de contemplation dans le langage usuel ou philosophique, et en le transportant dans le domaine surnaturel et le langage théologique, ont été conduits par les lois de l'analogie. La contemplation surnaturelle et mystique doit avoir, en effet, quelque analogie avec la contemplation au sens philosophique et vulgaire ; sans cela, ils n'auraient aucune raison de lui en donner le nom. Ils l'ont d'abord appliqué à toute oraison *affective* un peu fervente, surtout à l'oraison *de simplicité*. Mais, peu à peu, à mesure que la théologie mystique se distinguait de la théologie ascétique, le mot de contemplation a été plus souvent réservé à cet état supérieur d'oraison infuse ou mystique dont nous cherchons la nature et la définition.

Déjà sainte Thérèse lui donne habituellement ce sens très spécial, mais d'autres auteurs continuent à l'entendre en un sens large, qui risquerait d'être équivoque si l'on n'y prenait garde.

* * *

Qu'est-ce donc que la contemplation entendue en son **sens restreint et mystique** ?

Nous ne pouvons répondre qu'en interrogeant l'expérience

des saints qui en furent favorisés, et aussi les explications que nous en ont laissées les théologiens mystiques les plus autorisés.

Au premier rang de ces autorités brille, d'un éclat incomparable, le Docteur angélique, **saint Thomas**, qui, à la science consommée de la théologie, a uni l'expérience des dons mystiques. Il est vrai qu'il n'a jamais traité de la Mystique *ex professo*, mais tout ce qu'il en a dit, çà et là, quoique incomplet, nous donnera de vives lumières.

Or, voici la définition, d'abord la plus générale, qu'il nous en donne : « La contemplation, dit-il, est une *simple intuition* intellectuelle de la vérité..., se terminant par un *mouvement affectif* du cœur. *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis... in affectum terminatur* (1) ».

Précisant ensuite sa pensée, il définit la contemplation comme l'a déjà fait Denys le Mystique : c'est une *sensation intuitive ou expérimentale du Divin*. Il ne craint pas, en effet, de reprendre pour son propre compte le mot de « sensation » du grand mystique : « Hiérothée est devenu instruit des choses divines, non seulement en les apprenant (dans les livres), mais en les sentant, en demeurant passif sous l'action de Dieu : *Non solum discens, sed et patiens divina.* » Οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ πάθων θεία (2). Ailleurs il ajoute comme explication : « C'est bien en recevant leur contact et leur empreinte passivement qu'il a appris les choses divines : *Didicit divina ex compassione ad ipsa* (3). »

Il commente encore Denys en ces termes : « Il y a une connaissance de Dieu qui s'obtient par ignorance (ou oubli de toute notre science) et en vertu d'une incompréhensible union (un contact) avec le Divin, bien au-dessus de la nature de notre esprit... En connaissant ainsi Dieu, l'âme est éclairée par les splendides abîmes de la Sagesse divine, qui demeure insondable ». *Cognoscimus Deum per ignorantiam, per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic co-*

(1) II-II, q. CLXXX, a. 3, ad 1.
(2) *De div. nom.*, ch. II, § 9, col. 647, t. I.
(3) II-II, q. XLV, a. 2 ; — q. XCVII, a, ad 2.

gnoscens Deum, in tali statu cognitionis, illuminatur ab ipsa profunditate divinæ Sapientiæ, quam perscrutari non possumus (1). Même doctrine dans la Somme théologique, vingt fois répétée : « Tout discours ayant cessé, l'intuition de l'esprit se fixe dans la contemplation de l'unique et très simple Vérité ». *Cessante discursu, figitur ejus intuitus in contemplatione simplicis Veritatis* (2).

En rapprochant ces divers textes, qui s'éclairent mutuellement, nous pouvons en conclure : La contemplation mystique est : 1° une **intuition**, non pas des sens, assurément, mais de l'esprit, comparable de loin à celle des sens externes qui atteignent immédiatement leur objet propre.

2° C'est une intuition **pure**, c'est-à-dire excluant tout effort de recherche, tout raisonnement, tout procédé discursif, et même pouvant exclure toute image sensible, comme nous le dirons en son lieu. Mais cette intuition n'exclut nullement les émotions du cœur, bien au contraire, elle les engendre comme une suite nécessaire : *Voluntas sequitur intellectum* ; ou bien elle les requiert comme une disposition et une préparation indispensable. Aussi l'élément émotif, si important, est-il impliqué dans la définition : c'est une *intuition amoureuse.*

3° C'est une intuition **expérimentale**, atteignant, comme la sensation, un objet, non pas abstrait, mais réel et présent, et l'atteignant *immédiatement*, c'est-à-dire sans aucun raisonnement. Ceci est capital. On sait que pour la philosophie moderne depuis Descartes, la sensation n'est qu'une émotion agréable ou fâcheuse, d'où nous concluons, par voie d'interprétation ou d'inférence plus ou moins instinctive, à l'existence d'une cause — logiquement inconnue — qui l'a provoquée. Pour la philosophie traditionnelle, au contraire, la sensation, avant d'être émotive, est directement intuitive. Il y a en elle une évidence de réceptivité, de passivité, de non-moi senti, qui fait complètement défaut, soit dans l'émotion, soit dans la représentation pure d'une image ou d'un concept. En sorte

(1) *De div. nom.*, ch. VII, 3 et 4, — ch. IV, VII, XI.
(2) 2a 2æ, q. 180, a. 6.

que, pour l'Ecole et pour nous, « sensation du divin » signifiera toujours intuition directe ou expérimentale du divin, et nullement l'émotion qui en résulte.

Ce n'est pas qu'il faille exclure de la Contemplation toute connaissance *quasi*-expérimentale, concluant d'un *état affectif* à la présence de Dieu, et remontant par une inférence plus ou moins rapide des effets à leur cause. S. Thomas y recourt souvent, mais il dit expressément que ce n'est là qu'un objet *secondaire* et *préparatoire* au premier, comme nous le verrons plus loin. Du reste, l'intuition pure, *simplex intuitus*, par définition même, exclut un tel raisonnement.

4° L'objet de cette intuition est donc transcendant, c'est le **divin**, et comme nous le montrerons à l'article suivant d'après saint Thomas, c'est Dieu lui-même, non pas face à face et dans son essence, mais dans son action créée en nos âmes, que nous percevons obscurément, comme on perçoit la présence d'un agent dans l'action même dont il nous frappe. On reconnaît Dieu à sa touche divine, comme un ami, dans l'obscurité, à sa poignée de main.

5° Enfin, cette intuition est **passive**, et saint Thomas insiste avec raison sur ce caractère de passivité involontaire et consciente, qui caractérise, soit l'élément intuitif, soit l'élément affectif de la contemplation, et suffirait à la distinguer de tous les exercices foncièrement actifs de la vie ascétique.

D'abord, l'élément lumineux de la contemplation mystique a été comparé par le même Denys et par saint Thomas à une sensation reçue passivement (1). Et l'on comprend aisément que l'intuition d'une lumière extérieure qui nous frappe ou d'un spectacle qui se déroule sous nos yeux, ou toute autre sensation, présente essentiellement un caractère de complète passivité. Lorsque Dieu se montre ou parle à une âme, il lui suffit d'ouvrir les yeux de son esprit ou les oreilles de son cœur. Dieu seul fait tout le reste. « Dans l'oraison vocale ou mentale, dit sainte Thérèse, nous pouvons faire quelque chose de nous-

(1) « Intelligere est quoddam pati... » — « Pati est recipere » (*De Verit.*, q. XXVI, a. 3, 18 ; — III, dist. 15, q. 2, a. 1.) — « Quasi species (impressa) rei visæ ». Saint THOMAS, *De Verit.*, q. XVIII, a. 1.

mêmes, avec l'aide de Dieu ; mais dans la contemplation nous ne pouvons absolument rien. C'est Dieu qui fait tout (1). »

Et saint Jean de la Croix répète : « Dieu se communique à l'âme restant *passive* comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts, sans rien faire pour la recevoir (2). »

Même note de passivité dans l'*élément mystique affectif* que dans son élément cognitif. Saint Thomas le répète vingt fois. On lit, par exemple, dans l'opuscule LXV[e] ces fortes paroles : « Dans les degrés inférieurs de l'oraison, l'âme aime et est aimée, elle cherche et elle est cherchée, elle appelle et elle est appelée ; mais dans celui-ci, par un procédé admirable et indicible, elle enlève et est *enlevée*, elle prend et elle est *prise*, elle serre et elle est fortement *étreinte*, et, par le nœud de l'amour, elle se lie à Dieu, seule à seul avec lui (3). »

On ne pouvait exprimer d'une manière plus nette la distinction radicale entre la contemplation active ou **acquise** et la contemplation passive ou **infuse** (4), entre celle que nous produisons par notre propre effort, assisté de la grâce ordinaire, dans l'oraison *de simplicité*, et celle qui est produite en nous et sans nous, par la grâce extraordinaire ou mystique du Tout-Puissant. Ce sont deux modes différents, ou plutôt deux voies différentes pour arriver au même but, la sainteté ou l'union à Dieu, tantôt par les voies ordinaires et les grands chemins, tantôt par le chemin « raccourci » dont parlera sainte Thérèse, et où Dieu nous donne des « ailes » pour nous dispenser d'aller à pied, et aussi pour faire éclater aux yeux de tous les merveilles de sa bonté et de sa puissance (5).

Bornons-nous, pour le moment, à cette définition de saint Thomas — non pas qu'il soit inutile de connaître celles de

(1) *Chemin*, ch. XXVII. — (2) *Montée*, l. II, ch. 13.
(3) *Opusc.* LXV.
(4) Benoît XIV enseigne cette distinction de la contemplation *acquise* et *infuse* qu'il estime être l'enseignement commun des théologiens (*De beat. et can. sanctorum*, I. III, ch. XXVI, n. 7) (Voir plus loin 2[e] *Section*, ch. III et IV) et le Congrès Thérésien a proclamé la même doctrine fondamentale (Voir *Appendice* V).
(5) *Château*, 5[e] dem., ch. III, p. 353 (Lorsque nous citons les pages, elles renvoient à l'édition in-12 du P. Bouix).

saint Augustin, de saint Bernard, de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, d'Hugues et Richard de Saint-Victor, de Philippe de la Trinité, de Sandœus, du vénérable Jean de Saint-Samson, du cardinal Bona, de saint Bonaventure, de saint François de Sales, de Gerson, du P. Nouet, etc. (1), mais leur exposé nous entraînerait trop loin. Il nous suffit de savoir qu'elles ne contredisent en rien celle de saint Thomas,

(1) S. Augustin : « C'est une ivresse qui retire l'âme de la fluidité des choses temporelles, et qui a pour principe l'intuition de l'éternelle lumière de la Sagesse » (*Contra Faustum*, xii, 48) ; — S. Bernard : « C'est une élévation et une suspension de l'esprit en Dieu lui-même, qui est un avant-goût des joies de l'éternelle demeure » (*Scala claustralium*) ; — Hugues de Saint-Victor reprend la définition de saint Augustin et ajoute : « L'œil de la contemplation voit Dieu et les choses qui sont en Dieu » (*Expositio in Hier... S. Dionysii*, I. III ; Migne, t. clxxv, col. 976). — Richard de Saint-Victor : « C'est un regard libre et dégagé de l'esprit, pénétrant de toutes parts les choses spirituelles qu'il considère, suspendu aux spectacles divins » (*Benjamin Major*, I. I, ch. iv) ; — S. Bonaventure : « Elle est un acte de l'intelligence, laquelle, dégagée de toute entrave et épurée par la grâce, dirige son regard sur le spectacle des choses éternelles, et y demeure suspendue par l'admiration » (*Tertio itin.*, dist. 2) ; — Se Thérèse : « La présence si intime de Dieu me semblait incroyable, et cependant il m'était impossible de ne pas croire que Dieu fût là, car j'avais comme une vue claire de sa réelle présence» (*Vie*, ch. xvii) ; — S. Jean de la Croix : « La théologie mystique est une perception expérimentale de Dieu » (*Super Magnificat*, Tract. vii) ; — S. François de Sales : « La contemplation n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit à Dieu et aux choses divines » (*Traité de l'amour de Dieu*, I. VI, ch. iii) ; — Gerson : « L'objet de la contemplation mystique est une connaissance expérimentale de Dieu, dans l'étreinte d'un amour intuitif » (*Théol. mystiq.*, n° 28) ; — P. Philippe de la Trinité : « Dans l'union mystique, Dieu est perçu par un toucher intérieur et un embrassement ; il est palpé d'une certaine façon par l'âme... L'âme le constate manifestement parce que Dieu lui donne alors la certitude de sa présence » (*Disc. prélim.*, art. 8) ; — Vén. Jean de Saint-Samson : « La théologie mystique prise dans son essence n'est pas autre chose que Dieu ineffablement perçu » (*Maximes*, ch. xxi) ; — Sandœus : « L'union mystique est une perception expérimentale et immédiate de Dieu, par un embrassement secret, un baiser mutuel entre Dieu qui est l'époux et l'âme, l'épouse. Et cela suppose Dieu présent » (L. II. *Comm.* 6, Exerc. 15) ; — Le P. Nouet : « Dieu, qui était auparavant dans l'âme juste comme un trésor caché, par le moyen de la grâce sanctifiante, se présente à elle comme un trésor trouvé. Il l'éclaire, il la touche, il l'embrasse et la pénètre... » (*Conduite de l'homme d'oraison*) ; — Le card. Bona : « C'est une vision suave, tranquille et aimable de l'éternelle Vérité, que l'esprit perçoit par un pur regard, sans la multiplicité des raisonnements, et qu'il pénètre avec un grand amour et une égale admiration, avec tant de certitude et de clartés, qu'il est élevé à l'intuition faciale de Dieu, non pourtant jusqu'à la gloire des bienheureux, mais dans une lumière moindre, obscure encore et appuyée sur la foi, qui y trouve son perfectionnement et de grandes clartés » (*Via compendii ad Deum*, ch. ix, n° 4, p 124) ; — De même, Schram, Scaramelli, etc., etc.

et qu'elles y ajoutent seulement des descriptions ou des détails accessoires qui compliqueraient inutilement cet exposé.

* * *

Une **contre-épreuve** de cette notion catholique de la contemplation mystique nous est fournie par nos adversaires rationalistes eux-mêmes, que l'étude ou la lecture rapide de sainte Thérèse et de ses émules a conduits à formuler loyalement les aveux et les approximations doctrinales que voici :

Cousin, dans le Dictionnaire de Dochez, définit la mystique « la prétention de connaître Dieu sans intermédiaire et, en quelque sorte, face à face ». — **Littré** reprend cette définition de Cousin en y ajoutant celle-ci : « Communications secrètes entre l'homme et la divinité. »

Larousse, dans l'ancien Dictionnaire, dit : « C'est une opinion religieuse qui admet des communications directes entre Dieu et la créature. » Et le nouveau Larousse, précisant encore mieux : « C'est une connaissance intuitive qui s'accomplit dans le silence des opérations discursives de l'entendement. » Définition qui rappelle le *simplex intuitus* de saint Thomas ou la « sensation intuitive » de Denys.

W. James, dans ses *Expériences religieuses* (1), déclare que « la *conscience* d'une illumination (divine) est pour nous la marque essentielle des états mystiques ». Nous venons de citer de sainte Thérèse une parole analogue. Et, dans le même ouvrage, il pose fort bien la question même de la Mystique : « Il s'agit, dit-il, de savoir si les états mystiques ne seraient pas des fenêtres sur un monde nouveau plus étendu et plus complet. » Question, ajoute-t-il, « que les libres penseurs ne sauraient nier *a priori*, pas plus que les aveugles n'ont droit de nier la lumière et les couleurs (2) ». Ce serait des états « *théopatiques* ».

Enfin, **M. Boutroux** enseigne que « le phénomène essentiel du mysticisme est ce qu'on appelle l'extase, un état dans

(1) *The varieties of religions experience*, p. 408, n. 2.
(2) Voir la traduction française, ch. x, p. 362.

lequel, toute communication étant rompue avec le monde extérieur, l'âme a le *sentiment* qu'elle communique avec un objet interne qui est l'Etre infini, Dieu (1) ».

Tous ces essais de définition par des plumes laïques, si imparfaits qu'ils soient, nous semblent un hommage involontaire aux définitions de Denys le Mystique et de saint Thomas, autrement précises et encore plus expressives, des expériences mystiques de nos saints : « La contemplation mystique est la sensation intuitive ou expérimentale du divin. »

Supprimer cette intuition consciente, en ne conservant que les émotions subjectives et les élans d'amour qui en sont les effets, serait défigurer les expériences et falsifier gravement les témoignages les plus irrécusables des saints contemplatifs qui les ont vécues.

* * *

Des **deux éléments constitutifs** que la définition thomiste vient de nous signaler, *l'intuition* expérimentale de Dieu et l'étreinte du divin *amour* qui s'ensuit, quel est le premier et le plus important ? C'est là une vieille controverse entre Thomistes et Scotistes. Mais nous tenons fermement, avec saint Thomas, pour le primat de l'intelligence : elle ouvre la marche et la volonté suit : *nihil volitum nisi præcognitum* (Voir plus loin 2e *Section apologétique*, ch. XIII).

Il nous suffira ici d'accorder que les deux éléments sont indispensables, qu'ils sont ordonnés l'un pour l'autre, et qu'ils se complètent mutuellement, car si la connaissance fait aimer,

---

(1) *La psychologie du mysticisme*, p. 6. — Dans une séance de la *Société française de philosophie* (Bulletin de janvier 1906, p. 17), voici comment M. Boutroux analyse très exactement sainte Thérèse : « De cette action de Dieu au dedans de nous résulte une connaissance surnaturelle qui s'obtient par voie d'*intuition intellectuelle*. Sainte Thérèse a très nettement l'idée d'une *perception* qui n'est pas celle des sens, dont les sens ne sont pas capables et qui est donnée à l'*intelligence seule*... Sa doctrine est un mysticisme qui franchit la contemplation pour aboutir à l'action, et dans lequel la contemplation a pour fin de mettre l'âme *en possession* du principe interne et divin, qui fera son action créatrice et toute-puissante. » — On ne saurait voir mieux exprimée par un laïc la « transformation » de l'âme et la déification de toutes ses puissances, dans les voies mystiques.

l'amour dirige ensuite la connaissance et fait encore mieux connaître (1) ; qu'ils ont cependant entre eux une certaine indépendance : ainsi, tel degré de connaissance n'implique pas nécessairement le même degré d'amour. Il y a des contemplations plus lumineuses, d'autres plus ardentes (2) ; les premières, attribuées aux Chérubins, ont été appelées chérubiques ; les secondes, séraphiques, parce que la tradition les attribue aux Séraphins.

Chacun des deux éléments comporte, en effet, d'**innombrables degrés.**

Le premier, l'intuition, plus ou moins obscure tout d'abord, peut ensuite devenir plus ou moins claire. D'où la comparaison des *cinq sens spirituels*, si souvent employée par sainte Thérèse et tous les auteurs mystiques, à la suite de saint Augustin. D'après leurs expériences intimes, il y a une *vision*, ou un *toucher*, ou une *audition* spirituelle, de même qu'un *goût* et un *odorat* spirituels (Voir 2e *Section*, ch. x).

Ainsi, la vision est le plus lumineux des sens ; le toucher est le plus obscur, mais le plus sûr et le plus convaincant de la présence d'un objet ; l'audition des paroles est le plus instructif ; le goût et l'odorat sont les plus suaves ou délectables des sens. Ce que tous ont de commun est une intuition expérimentale de la *présence* de Dieu, qui a permis aux saints de dire que Dieu est vu, entendu, goûté, respiré et saisi dans une douce étreinte, alors même que son *essence* reste inconnue.

Or, tous ces phénomènes supposent une lumière plus haute que celle de l'intelligence humaine, une lumière qui n'est pas le produit laborieux de l'activité de notre esprit, une

---

(1) *Vita contemplativa « principaliter » in operatione intellectus consistit et hoc ipsum nomen contemplationis importat quod visionem significat* (S. Thomas, In III, dist. 35, q. 1, a. 2) — *Vita contemplativa licet « essentialiter » consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet esse in affectu, dum sc. aliquis in visione rei amatæ delectatur et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem* (II-II, q. clxxx, a. 7, ad 1).

(2) Saint Thomas lui-même admet que l'amour peut être plus grand que la connaissance : *Contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari etiam si non perfecte cognoscatur* (I-II, q. xxvii, a. 2, ad 2).

lumière *infuse*, reçue passivement par celui qui la contemple, en sorte que l'esprit de l'homme est vraiment passif,sous l'empire de cette touche divine qui le pénètre, l'éclaire et l'instruit sans travail.

Le **second élément**, c'est la réaction affective du cœur et de la volonté, qui produit l'admiration et un embrasement d'amour, capable de fixer, de lier ou de suspendre toutes les autres puissances de l'âme.

D'abord l'*admiration*. Suivant la définition de saint Thomas (1), l'admiration est une sorte d'étonnement et de crainte qui nous envahissent en présence d'un spectacle qui dépasse nos conceptions et nos forces. Telle est la cause du saisissement qui s'empare d'une âme à la vue d'une lumière supérieure. L'ampleur et l'imprévu de la vision, la grandeur et la majesté de l'objet qui se montre nous jettent dans l'étonnement et la stupeur.

Cependant, cette admiration est accompagnée par l'*amour* ; elle a son terme dans la délectation suave et tranquille de son bien. L'âme élevée à la contemplation possède l'objet aimé, elle en jouit. De là les saints énivrements célébrés dans le livre du *Cantique des cantiques* et le repos délicieux que goûte l'âme sur le sein de son Dieu.

L'effet caractéristique de cette sainte ivresse, dont parlent tous les mystiques, c'est la *suspension* plus ou moins complète, ou, comme ils disent, la *ligature* de plusieurs ou de toutes les puissances de l'âme, qui deviennent passives, c'est-à-dire ne peuvent plus agir spontanément et ne peuvent que recevoir l'impulsion divine. Dans cet état, impossible de diriger librement notre esprit ni même notre cœur, ils sont fixés en Dieu. Bien plus, les sens externes et internes peuvent être saisis par cette ligature : à un certain degré, celui de l'extase, les membres sont immobiles, la parole et la prière expirent sur les lèvres, le battement du cœur lui-même se ralentit, les cinq sens s'émoussent et paraissent insensibles, la mémoire oublie tout le reste, l'imagination elle-même est liée. Un seul acte demeure, celui de la contemplation consciente.

---

(1) II-II, q. CLXXX, a. 3, ad 3 ; — In II, dist. 18, q. I, a. 3.

Mais nous touchons ici aux merveilles les plus hautes de la contemplation, et nous devons réserver cette étude pour une autre partie de ce travail.

*
* *

Résumons cette doctrine en deux mots : la contemplation mystique consiste dans une *sensation expérimentale du divin*, c'est-à-dire dans une intuition immédiate par la conscience, plus ou moins claire ou obscure, de la *présence* en nos âmes de Dieu ou d'un objet surnaturel, — dont l'*essence* reste inconnue — produisant un sentiment d'admiration et d'amour plus ou moins suspensif des puissances de l'âme.

On voit par là la différence essentielle de l'oraison de contemplation mystique, soit avec la contemplation vulgaire ou philosophique, soit avec les oraisons des voies ordinaires.

La contemplation philosophique est d'ordre naturel, la contemplation mystique est d'ordre surnaturel. La première a pour objet une idée, l'idée de Dieu, par exemple ; la seconde, la réalité même de la présence agissante en nous de l'Etre divin. La première est le produit de l'effort raisonneur ou intuitif du génie de l'homme ; la seconde est un don de Dieu et le produit de son action surnaturelle dans une âme de son choix : aussi est-elle commune aux ignorants comme aux savants, tandis que la première est un privilège des savants. Enfin, celle-ci est d'ordre purement spéculatif, tandis que celle-là se termine à l'amour de Dieu et au sacrifice. Ce n'est plus seulement un exercice d'intelligence, mais de sainteté et d'union à Dieu.

Quant à la différence avec la méditation et avec l'oraison de simplicité, elle n'est pas moins sensible. La méditation cherche, la contemplation a trouvé ; — la méditation aspire à la jouissance, la contemplation jouit ; — la méditation est un effort laborieux, la contemplation un repos ; — la méditation est un travail avec fruit, la contemplation est un fruit sans travail ; — la méditation raisonne, la contemplation voit intuitivement ; — la méditation et l'oraison de simplicité sont une connaissance abstraite, la contemplation une connaissance

concrète, expérimentale ; — la méditation et l'oraison de simplicité nous font penser au divin Ami, la contemplation nous le fait sentir présent et agissant ; — la méditation et l'oraison de simplicité sont le fruit de notre industrie, la contemplation est passive, elle est un don de Dieu qui opère en nous et sans nous, si nous sommes dociles.

Article II.

L'objet principal de l'oraison infuse de contemplation.

Nous venons d'indiquer en passant que la contemplation mystique avait pour objet la présence même de Dieu ou de quelque autre réalité surnaturelle. C'est là une doctrine de la plus haute importance qu'il nous faut développer et justifier avec soin. Commençons par la **présence de Dieu**, soit parce que tout le créé est vu en lui comme dans sa cause première, ou vu tout au moins dans la lumière divine, soit parce que c'est le problème le plus ardu.

Est-il bien vrai que, dans la contemplation mystique, nous ne soyons plus — comme dans les oraisons ordinaires — en face d'une imagination ou d'une simple idée, mais d'une réalité transcendante ; que nous ne pensions pas seulement à la présence de Dieu, mais que nous l'expérimentions en nous ; que cette présence réelle soit sentie tantôt par un toucher intérieur plus ou moins obscur, tantôt par un sens plus lumineux, comme une vue spirituelle ?

Une certaine *saisie immédiate de Dieu*, dont l'intuition face à face fait la félicité des bienheureux dans le ciel, est-elle possible, au moins à quelque degré très inférieur et très imparfait, pour l'homme encore voyageur sur cette terre ? C'est la **question capitale** qu'il importe ici de résoudre.

Dans ce but, commençons par entendre la *description* des faits mystiques par les saints privilégiés qui les ont expérimentés ; ensuite, nous examinerons les *explications* qu'eux-mêmes nous en ont données. Dans le premier cas — remarquons-le bien, — ils parlent comme de vrais témoins. Et,

comme on ne peut les supposer ni trompeurs ni trompés, leur témoignage doit faire foi. Dans le second cas, leurs explications des mêmes faits ne s'imposent plus au même titre : ils ne sont plus ici des témoins, mais des penseurs philosophes ou théologiens, dont les théories ne peuvent se soustraire à la critique. Ainsi, par exemple, dans les visions, l'*objet vu* ou le *mode de vision*, avec ou sans images, sont affaire d'observation directe et de témoignage, tandis que la recherche des véritables *causes* de ces phénomènes est affaire de raisonnement et de critique.

Ici, cette critique a libre jeu, pourvu qu'elle respecte les faits, loyalement et sans les dénaturer, comme on le fait parfois, sous prétexte qu'on ne les comprend pas. La vraie méthode scientifique exige, en effet, qu'on accepte tous les faits dûment constatés, alors même qu'ils ne seraient pas encore compris. Comme dit Aristote, il faut admettre le fait de l'éclipse, alors même que son explication ne serait pas encore découverte, et nous rappeler, comme sainte Thérèse le dit si souvent, que « Dieu peut infiniment plus que nous ne pouvons comprendre ».

* * *

Les faits de manifestation de l'Etre divin sont innombrables dans l'histoire de l'Eglise à travers le cours des âges. Sans remonter jusqu'à Moïse et aux saints prophètes de l'Ancien Testament, dont l'Apôtre nous dit qu'ils ont été en commerce immédiat avec Dieu (1), le Nouveau Testament nous en offre plusieurs exemples, dont le plus connu et plus typique est celui de **saint Paul**, ravi jusqu'au troisième ciel, c'est-à-dire jusqu'au séjour des bienheureux, où il lui fut permis de contempler la lumière même de Dieu et d'entendre des paroles mystérieuses qu'aucune langue humaine ne saurait exprimer. Prévenant l'objection future des philosophes et des théologiens, il a soin d'ajouter qu'il ignore s'il y fut ravi avec ou

(1) *Hebr.* I, 1.

sans ses organes corporels et sensibles, ce qui est une nouvelle affirmation du caractère purement intellectuel et sans images de sa vision de Dieu (1).

Après lui, **tous les saints mystiques** n'hésitent jamais à employer les expressions de *voir*, ou d'*entendre*, ou de *toucher* une réalité divine transcendante. Et nous avons déjà dit que, pour eux, Dieu était non seulement vu et entendu, mais encore *goûté*, *respiré* ou *saisi* dans une douce étreinte. Or, tous ces sens spirituels sont comparés aux cinq sens corporels, parce qu'ils nous donnent comme eux une connaissance expérimentale non pas de l'*essence*, mais de la *présence* des objets sentis, une connaissance *immédiate*, à travers leur action qui nous frappe, ou *espèce impresse*, et sans aucune image intermédiaire ou sans aucune *espèce expresse*, suivant l'expression si chère à la philosophie traditionnelle d'Aristote et de saint Thomas (2). Sinon, leurs objets ne seraient plus vus que dans leurs images, comme dans un miroir, et la vision cesserait d'être expérimentale pour devenir imaginative ou spéculaire.

Sur ce point capital, les descriptions des mystiques sont unanimes, non seulement pour les degrés supérieurs de la contemplation, mais encore — dans une autre mesure — pour ses degrés inférieurs. Citons quelques exemples entre mille, car nous n'avons que l'embarras du choix :

« Dès que je commençais à avoir un peu d'oraison surnaturelle, j'entends de quiétude, écrit **sainte Thérèse** (3), il me semblait *sentir* la présence de Dieu, *ce qui était vrai*, et je tâchais de me tenir recueillie en lui. » — « Ce grand Dieu veut que l'âme comprenne qu'il est *près d'elle*... Il veut ici nous donner une *connaissance expérimentale* de cette vérité (qu'il est en nous) et nous révéler en même temps les effets de cette divine présence (4). » — « Alors Dieu donne à l'âme

(1) Cf. S. Thomas, II-II, q. clxxv, a. 3, ad 2 ; — *In Epist, II Cor.* c. xii ; — III, q. ix, a. 2, c. ; — *De Verit.*, q. xiii, a. 3, 4, 5 ; — II-II, q. clxxv, a. 5, concl. ; etc.

(2) Voir plus loin la théorie des *espèces impresses* et *expresses* (2e Section, *Appendice* III).

(3) *Vie*, ch. xxii. Cette phrase indique nettement que l'oraison de quiétude est le premier degré de contemplation mystique ou infuse.

(4) *Vie*, ch. xiv.

quelque connaissance du bonheur de la gloire » (1). — « C'est une paix profonde, un parfait repos de toutes ses facultés où entre l'âme, disons mieux, où le Seigneur Dieu la *fait entrer par sa présence*, ainsi qu'il en usa à l'égard du juste Siméon. L'âme comprend, mais autrement qu'elle ne pourrait le faire par l'entremise des sens extérieurs, qu'elle est déjà près de son Dieu, et que, pour peu qu'elle s'en approchât davantage, elle deviendrait, par l'union, *une même chose avec lui*... De même que l'adorable Enfant fit connaître à saint Siméon qui il était, de même l'âme connaît Celui auprès de qui elle est, quoique ce ne soit pas avec la même clarté (2). »

« Dieu s'établit *lui-même dans l'intérieur* de cette âme de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter *qu'elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle*... Je connais une personne (elle-même) qui ne savait pas que Dieu fût en toutes choses par *présence*, par puissance et par essence, et qui, après avoir été favorisée de la grâce dont je parle, *le crut de la manière la plus inébranlable*. En vain, un de ces demi-savants à qui elle demanda comment Dieu était en nous, lui répondit que Dieu n'était en nous que par sa grâce, elle ne voulut point ajouter foi à sa réponse, tant elle était sûre de la vérité (3). »

Cette sensation de présence n'est pas encore une *vision* véritable, comme sainte Thérèse a pris soin de le faire observer plusieurs fois, encore moins une vision *face à face*, mais une sensation plus obscure, malgré sa certitude, comme un toucher révélateur de la présence d'un objet.

« Je suis monté plus haut que toute science, s'écrie à son tour **saint Jean de la Croix.** Voulez-vous caractériser d'un mot cette science élevée ? C'est un sublime *attouchement* de la sainte et divine essence (4). » — « O douce main ! O touche délicate, qui avez le goût de la vie éternelle » (5) ! Et ailleurs il se plaît

(1) *Vie*, ch. XIV.
(2) *Chemin*, ch. XXXII.
(3) *Château*, V. ch. I.
(4) *Cantique* sur l'extase.
(5) *Vive flamme*, str. 2, v. 3.

à développer la même expérience : « On savoure, en réalité, dans cette touche divine, un certain avant-goût de la vie éternelle, bien qu'elle n'ait pas encore atteint sa perfection. Cette vérité, si étonnante qu'elle paraisse, ne paraîtra point impossible si l'on croit, comme on doit le faire, que cette touche est quelque chose de très substantiel. La substance de Dieu, comme l'ont expérimenté bien des saints pendant la vie, *touche* alors la substance de l'âme. Les ineffables délices que l'on ressent dans cet attouchement divin sont indicibles... La seule chose qui convienne quand on a eu ce bonheur... est de se taire (1). »

« Lorsque l'âme éprouve ce sentiment, déclare la **bienheureuse Angèle de Foligno**, elle sent que le Dieu immense est *mélangé* avec elle et lui tient compagnie (2). » — « Un jour, ajoute-t-elle, mon âme fut ravie et *je vis Dieu* dans une clarté supérieure à toute clarté connue, dans une plénitude supérieure à toute plénitude... Alors *je vis Dieu* dans une ténèbre, et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir l'objet d'une pensée est sans proportion avec Lui... et rien là ne peut devenir l'objet d'une parole ni d'une conception. Je ne vois rien, je vois tout. Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout ; c'est le mystère réservé... Voilà l'attrait suprême près duquel tout n'est rien, voilà l'incomparable (3) ! »

D'après le **vénérable Louis de Blois** : « L'âme *immergée* est absorbée en Dieu, *nage* çà et là dans la divinité et éprouve une joie ineffable... Dans cet exil, elle commence la vie éternelle (4). »

« Ces grâces, au témoignage de **saint Liguori**, consistent en connaissances confuses et générales, en *touchers divins* qui unissent l'âme à Dieu (5). »

Saint Alphonse Rodriguez observe avec soin que ce tou-

(1) *Vive flamme*, str. 2, v. 4, p. 507.
(2) *Vie*, ch. LII.
(3) *Le livre des visions* (trad. Hello), ch. XXVI.
(4) *Instr. spir.*, ch. XII, § 4.
(5) *Homo apost. Append.* 1, n. 23.

cher spirituel n'est pas une imagination : « Ce sentiment de la présence de Dieu, observe-t-il, n'est pas obtenu par voie d'imagination, mais c'est en elle une certitude reçue d'en haut. C'est une certitude spirituelle et expérimentale que Dieu est en l'âme et en tout lieu (1). »

Saint François de Sales rend le même témoignage : « L'âme qui est en quiétude devant Dieu, dit-il, suce insensiblement la douceur de cette présence sans discourir... Elle voit d'une si douce vue son Epoux présent que les discours lui seraient inutiles... L'âme n'a aucun besoin, en ce repos, de la *mémoire*, car elle a *présent* son Amant. Elle n'a pas non plus besoin de l'*imagination*, car qu'est-il besoin de représenter en images, soit extérieures, soit intérieures, celui de la présence de qui on jouit ? O Dieu éternel, quand, par votre douce présence, vous jetez les odorants parfums dans nos cœurs..., la volonté, comme l'odorat spirituel, demeure doucement engagée à *sentir*, sans s'en apercevoir, le bien incomparable d'avoir Dieu présent (2). »

Cependant, ce n'est pas seulement un attouchement obscur, mais suave, allant parfois jusqu'aux *caresses*, à l'*étreinte* et aux *embrassements* du divin Epoux, que nos saints mystiques ont éprouvé et décrit ; c'est même parfois une *vue* plus ou moins lumineuse, soit de la présence, soit même de la nature de Dieu — au moins dans les visions qui accompagnent les degrés supérieurs de la contemplation.

Ici laissons **sainte Thérèse** parler elle-même : « Dans la vision de la sainte Trinité, dit-elle, je vois que les trois Personnes sont distinctes l'une de l'autre, *aussi clairement* que je vous vis hier, mon Révérend Père, vous et le Père provincial, excepté que ni des yeux ni des oreilles du corps je ne vois ni n'entends rien... Mais quoique je ne les voie point, pas même des yeux de l'âme (l'imagination), j'ai une certitude extraordinaire de leur présence, et, quand cette présence vient à me manquer, je m'en aperçois aussitôt... Quoique

(1) *Vie*, n. 40.
(2) *Tr. de l'amour de Dieu*, I. VI, ch. IX.

les trois adorables Personnes se montrent distinctes..., mon âme *voit clairement* que ce n'est qu'un seul Dieu (1). »

La Sainte revient souvent sur cette vision, qui lui permit de voir comment les Personnes de la sainte Trinité sont unies et distinctes dans l'essence infinie : « Aussi il me semble que je comprends comment cela peut être, et j'en éprouve un grand contentement (2). »

Bien d'autres mystiques ont eu des visions analogues et ont précisé à leur confesseur, qui les interrogeait sur ce point, *la manière* dont elles avaient lieu. Voici le témoignage du **vénérable Louis du Pont** : « Elle (la vénérable Marie d'Escobar) m'avait dit avoir vu clairement l'essence divine et la face de Dieu, un en trois personnes, ainsi que la béatitude des saints, et la manière dont elle a lieu. Je lui demandais de quelle clarté elle parlait : était-ce celle des bienheureux, et que saint Paul a eue, dit-on, dans un ravissement ? Ou bien est-ce une clarté d'espèce moins élevée, quoique déjà considérable, telle que la peut comporter notre vie mortelle ? Voici ce qu'elle me répondit par écrit : « La lumière qu'a reçue mon âme pour « connaître ces mystères a été aussi grande qu'il était possible « en cette vie, mais avec ce caractère que la connaissance « était *extrêmement claire et distincte*. Je sais avec certitude « que je vois exactement *le même objet* que les habitants de « la Jérusalem céleste, mais la révélation ne m'a pas dit si « c'est avec la même force et de la même manière. Toutefois, « voici une donnée : il m'est arrivé de voir la *béatitude* inté- « rieure de plusieurs saints et *comment Dieu la produit*. Or, « j'ai comparé cela avec ce que j'éprouve quand la divine « Majesté me manifeste la grandeur de son essence, et il m'a « semblé que ces diverses manifestations étaient absolument « identiques (3). »

Ajoutons un autre témoignage, celui de **saint Alphonse Rodriguez** : « Le Fr. Alphonse me répondit qu'une fois il fut ravi, jusqu'à quel ciel, il ne le sait pas, mais il se souvient,

(1) 1re *lettre* au P. Rodriguez Alvarez.
(2) *Vie*, ch. XXXIX.
(3) *Œuvres*, t. I, l. III, ch. II, § 4.

sans qu'il puisse jamais l'oublier, qu'il vit l'*essence divine*. Cette vision eut lieu avec une certaine limite qu'il ne peut expliquer que par une comparaison comme celle-ci : l'essence divine serait, pour ainsi dire, cachée par deux voiles (transparents) qui doivent être enlevés pour qu'elle puisse être vue. Il ne la vit qu'imparfaitement, parce qu'un seul voile était ôté, mais ceux qui sont dans la gloire et sont bienheureux la voient sans ces deux voiles et, dès lors, parfaitement (1). »

L'expérience d'autres saints nous prouve que, dans ces visions, Dieu révèle, non seulement la Trinité de ses personnes dans l'unité de son essence, mais encore ses plus sublimes attributs : sa simplicité, sa grandeur, sa sagesse, sa puissance, son immensité, sa justice, sa miséricorde, sa vérité, sa bonté, sa beauté et surtout son infinie perfection. Ce dernier aspect, le plus général, synthèse obscure et plutôt négative de tous les attributs divins, est même le spectacle le plus ordinaire des contemplatifs, d'après saint Bernard et saint Thomas.

Et remarquons bien que ces lumières sublimes sont données soit aux âmes ignorantes et incapables de telles inventions, soit aux savants, mais sans le concours de leur science. **Denys le Mystique** insiste sur ce point capital : « Il est une très divine connaissance de Dieu, dit-il, qui s'obtient par ignorance, au moyen d'une union supérieure à l'intelligence, lorsque l'esprit, se dégageant de tous les êtres créés et, de plus, se dépouillant de lui-même, s'unit aux clartés qui resplendissent au-dessus, et là, plongé dans ses splendeurs, s'illumine de l'inscrutable abîme de la Sagesse (2). »

Saint Thomas a expérimenté le même phénomène : « Ce n'est pas par la science, dit-il, mais par ignorance, à l'aide d'une certaine union supranaturelle aux choses divines, que le contemplatif connaît Dieu..., et dans cet état de connaissance, il est illuminé directement par les profondeurs mêmes de la divine et inscrutable Sagesse (3). » — Aussi le saint

(1) *Vie*, appendice après le numéro 275.
(2) *De div. nomin.*, ch. VII, § 3.
(3) *In div. nomin.*, ch. VII, 1, 4. — *Cognoscimus Deum per ignorantiam, per quandam unitionem ad divina « supra naturam mentis »... et sic cognoscens Deum*

Docteur n'hésite-t-il pas à conclure : « Oui, même en cette vie, lorsque l'œil de l'âme a été purifié, par le don de l'Intelligence, Dieu peut être vu d'une certaine manière. » In hâc etiam vita, purgato oculo, per donum Intellectus, *Deus quodammodo videri potest* (1a 2æ, q. 69, a. 2, ad 3).

Le **bienheureux Albert le Grand** proclame la même expérience : « La connaissance mystique, dit-il, ne procède pas des données de la raison, mais d'une certaine lumière divine. L'objet saisi par l'âme (Dieu lui-même) agit si fortement sur l'intelligence que l'âme veut à tout prix s'unir à lui. Cet objet étant au-dessus de la portée de l'intelligence ne s'en fait pas connaître clairement, aussi l'intelligence s'appuie sur quelque chose qui n'est pas déterminé (1). » C'est la grande ténèbre translumineuse si souvent décrite par tous les contemplatifs.

Tous ces témoignages des saints peuvent se **résumer** en deux mots. Après avoir expérimenté les merveilles de l'union mystique, l'âme en emporte une certitude, non pas raisonnée et discursive, mais intuitive et invincible de l'existence de Dieu, de la Trinité Sainte, de Notre-Seigneur, etc., soit que le contemplatif ait été admis à les entrevoir dans quelque sublime vision, — soit qu'il n'ait été élevé à aucune vision proprement dite, mais seulement à des touches obscures.

Dans le premier cas, celui de la vision, — comme saint Paul — il est clair que la certitude a été intuitive.

Dans le deuxième cas, il y a encore eu intuition, sinon de la nature et de l'essence, au moins de la présence de ces objets divins. Elle ne s'est pas opérée par une vue lumineuse, mais par un sens spirituel plus obscur et mystérieux, que les saints ont comparé au toucher d'un ami dont on serre la main dans l'obscurité et sans le voir.

« Ce n'était pas là une vision, dit sainte Thérèse, c'est, je crois, ce qu'on appelle théologie mystique (2). » « Mais, me direz-vous, ajoute-t-elle, comment peut-il se faire que l'âme

---

in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinæ Sapientiæ quam perscrutari non possumus (*In libro de divin. nomin.*, ch. VII, 1, 4).

(1) *In libr. de Myst. theol. Dionys.* Prœm. ad 1.

(2) *Vie*, ch. XIV.

ait vu, entendu, qu'elle ait été en Dieu et Dieu en elle, puisque, durant cette union, elle ne voit ni n'entend ? Je réponds qu'elle le sait, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner... Mais comment pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons point ? A cela, je ne puis répondre (1). »

Cependant, dans sa 2e *Relation* au P. Alvarez, la pensée de notre Sainte se précise, et elle répond très clairement : « L'âme semble avoir au dedans d'elle-même de nouveaux sens à peu près semblables aux extérieurs. » La nécessité pour la contemplation mystique, des sens spirituels spéciaux et gradués dans leur clarté, ne pouvait être plus nettement affirmée (Voir plus loin 2e *Section*, ch. x).

Tels sont les témoignages innombrables des saints canonisés par l'Eglise, sur leurs expériences mystiques. Il nous reste à les soumettre au jugement et à l'appréciation des grands théologiens.

* * *

La plupart des théologiens mystiques les acceptent sans discussion, comme des faits indéniables, quelque étonnants qu'ils puissent paraître. Citons, par exemple, **Alvarez de Paz** : « Aidé et fortifié, l'esprit *voit* Dieu. Il n'y arrive pas en *niant*... ni en *affirmant* de lui quelque chose..., mais en *regardant* la grandeur divine, sans mélange, dans la tranquillité d'un jour serein... Certes, ô lecteur, quand tu vois la lumière avec les yeux du corps, tu n'y arrives pas par des rapprochements d'idées... Tout simplement, *tu vois* la lumière. De même, l'âme, dans ce degré de contemplation, n'affirme rien ni ne nie rien, n'attribue rien, n'écarte rien, mais, dans un plein repos, *elle voit* Dieu. On me dira : c'est étonnant, ou plutôt incroyable... Je l'avoue, c'est étonnant. Pourtant, le fait est certain (2). »

Ainsi, dans la contemplation, ni perception des sens, ni

(1) *Château*, 5e dem., ch. I.
(2) Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, V, IIIe p., ch. XIV.

projection imaginative, ni connaissance discursive par une induction plus ou moins rapide, ni intellection de l'abstrait dans le concret, *in phantasmate*, mais intuition intellectuelle directe d'une réalité transcendante, dont nous ne possédons pas le type dans notre expérience ordinaire.

Serait-ce là une conception contradictoire et impossible ? Que de tels faits soient **déconcertants** pour la raison du philosophe, c'est clair. Une union immédiate entre une faculté et son objet exige qu'il y ait entre eux une certaine proportion. Or, il n'y en a aucune entre le fini et l'infini, le créé et l'incréé. L'ontologisme de certains philosophes n'est qu'une chimère. Mais de tels faits prouvent seulement l'existence d'un ordre surnaturel et d'une grâce de transformation ou de divinisation de nos facultés naturelles, et nullement une impossibilité radicale.

Le théologien, à son tour, en est un peu déconcerté. Que de textes des Saintes Ecritures nous enseignent que — au moins dans les *conditions normales* — Dieu ne nous est connu que dans le miroir de ses créatures et d'une manière plus ou moins obscure et énigmatique : *speculum et in ænigmate* (1) ; *invisibilia enim Dei per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur* (2) ; que Dieu habite une lumière inaccessible et ne peut être vu par de simples mortels : *Deus lucem inhabitat inaccessibilem quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* (3) ; *Deum nemo vidit unquam* (4). Bien plus, qui verrait Dieu ne pourrait survivre : *Non videbit me homo et vivet* (5). Et sainte Thérèse d'en indiquer ainsi une des raisons principales : « L'excès de joie que l'on ressent dans l'extase, dit-elle, met véritablement la vie en péril (6). » Mais ce n'est pas seulement notre cœur de chair qui éclaterait dans ses transports, tous nos sens seraient brisés et notre esprit aveuglé par la contemplation face à face du Soleil divin. La raison et la foi sembleraient donc s'unir pour rejeter, comme impossible en cette vie, toute connaissance expérimentale de Dieu.

---

(1) *Cor.* XIII, 12. — (2) *Rom.* I, 20. — (3) *I Tim.* VI, 16. — (4) *Joan.* I, 18. — (5) *Ex.* XXXIII, 20. — (6) *Château*, VI, ch. XI.

Une raison très spéciale est tirée par saint Thomas et l'école thomiste de sa doctrine sur la théorie de la connaissance intellectuelle. L'intellect humain, étroitement lié aux sens, ne peut **fonctionner sans images** sensibles, car c'est de ces images qu'elle tire, par abstraction, ses idées ou espèces intelligibles, sans lesquelles elle ne pourrait comprendre. De là, la thèse fameuse : pas de connaissance en cette vie sans images : *Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata* (1) (Voir plus loin *Appendice*, IV).

Quelque graves que soient ces difficultés qui ont arrêté quelques théologiens et leur ont fait nier la possibilité même de la saisie immédiate de Dieu durant cette vie mortelle, saint Thomas va les résoudre avec son aisance coutumière, en distinguant les sens multiples du mot « *voir Dieu* » et les manières si différentes de le contempler.

* * *

Tout d'abord, le saint Docteur distingue **trois manières** différentes dont on peut contempler Dieu : ou bien *dans son essence*, sans aucun médium psychologique d'espèces impresses et expresses (2) ; — ou bien par des *espèces impresses infuses* surnaturellement, — ou bien enfin dans le *miroir des choses créées*, et dans des concepts abstraits (*espèces expresses*), où nous contemplons la Cause première dans ses effets.

« Or, le *premier mode* de contempler Dieu, nous dit-il, à savoir dans son essence, est naturel à Dieu seul, qui se connaît ainsi ; il est surnaturel pour les anges et pour les hommes

(1) *Sum. theol.* I, q. LXXXIV, a. 7 ; — q. LXXXV, a. 1 ; — In III *de Anima*, XII, etc. — Cependant, remarquons-le bien, cela tient non pas à l'impuissance radicale de notre âme qui est spirituelle, mais à ce qu'aucun objet immatériel ne lui est présenté normalement, sauf elle-même, en cette vie. *Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed in quantum est materiale ; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si quid est singulare et immateriale, sicut est intellectus, non repugnat intelligi* (S. THOMAS, I, q. LXXXVI, a. 1, ad. 3). — Aussi, dans l'autre vie, après la séparation du corps, l'intellection sans image sera l'état habituel.

(2) Voir la théorie philosophique des espèces *impresses* et *expresses*, plus loin dans la 2e *Section, Appendice* III.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

transfigurés par la lumière de la gloire. C'est la vision des bienheureux dont l'homme, même innocent, n'a point joui. — Le *deuxième mode*, l'intuition par des espèces impresses infuses, qui est naturel à l'ange, est surnaturel pour l'homme, qui peut y être élevé par la grâce, même après la chute originelle, comme cela est évident chez les hommes doués du don de la contemplation et jugés dignes que Dieu se révèle à eux : *Sicut in viris contemplativis patet, qui revelationem Dei merentur* ; mais l'homme en a joui encore plus complètement lorsqu'il était dans son premier état de justice originelle. — Enfin, le *troisième mode* de contempler Dieu est indirect et commun à tous les hommes sur la terre, même après la chute (1). »

La nature de ce *troisième* état est comprise de tous nos lecteurs. C'est une connaissance de la Cause première reconnue par induction dans ses effets soit matériels, soit spirituels. C'est donc une connaissance *in phantasmate*, procédé discursif, alors même qu'il serait rapide et instinctif, comme chez nos premiers parents, et qui n'a rien de commun avec le *simplex intuitus* des contemplatifs mystiques.

La nature du *premier* mode n'est pas moins claire : c'est une connaissance directe ou intuitive de Dieu vu en lui-même et dans son essence, qui, dans la lumière transformante de la gloire, informe directement l'âme des bienheureux et leur tient lieu à la fois d'espèce impresse et expresse (2).

---

(1) *Videndum est quot modis Deus possit videri... Uno modo per essentiam... alio modo per effectum aliquem ejus effluentem in intellectum videntis (speciem impressam) ... Tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videntis in quo divina similitudo resultat* (miroir des créatures)... *Ad primum modum visionis qui soli Deo ex conditione suæ naturæ debetur, elevatur angelus et homo per gloriam ; unde est illa visio beatorum, quam homo in primo statu non habuit. — Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ, sicut etiam « in viris contemplativis » patet, qui revelationes divinas merentur, et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiæ. — Tertius autem modus est communiter viatorum etiam post statum culpæ* (In II, dist. XXIII, q. 2, a. 1). — Cf. *De Verit.*, q. XVIII, a. 1, où il répète qu'il s'agit bien ici de connaître Dieu par des espèces *impresses, medium quo*, et nullement par des images ou idées intermédiaires, *medium in quo*. — Cf. I, q. LVI, a. 2, c., a. 3, où il affirme de nouveau que c'est bien par des *espèces impresses* que les anges connaissaient Dieu, avant d'être admis à la vision béatifique.

(2) *In tali visione, divina essentia est « quod » videtur et « quo » videtur* (S. THOMAS, *Cont. Gent.* I. III, ch. LI).

Seul, le *deuxième* mode a besoin d'explication, parce qu'il a été souvent mal compris. Bon nombre de philosophes, en effet, surtout des écoles suarézienne et cartésienne, ont pensé que ces **espèces impresses** ou touches divines, infuses dans l'esprit des anges ou des mystiques contemplatifs, étaient des images intermédiaires, des espèces de photographies, dans lesquelles, comme dans un miroir, Dieu serait contemplé. Mais c'est là une inintelligence totale de la doctrine traditionnelle, source des plus graves confusions.

Sans doute, lorsqu'un objet est *absent*, pour le revoir, il nous faut l'exprimer par une représentation mentale (*espèce expresse*) qui est un miroir ou une image intermédiaire ; mais quand l'objet est *présent*, point d'espèce expresse ; il suffit pour le voir, qu'il fasse sur nos sens une impression normale (*espèce impresse*). Et saint Thomas, comme Aristote, ont répété vingt fois, avec la dernière énergie, que cette impression ou espèce impresse n'est nullement l'objet vu, *id quod*, ni le miroir où l'objet serait vu, *id in quo*, mais seulement le moyen, *id quo*, qui nous fait percevoir directement l'objet. Ce moyen, c'est l'information immédiate du sujet sentant par l'action de l'objet senti qui les unit ensemble, *agent et patient*, dans un acte commun.

Dans la sensation, l'objet senti, c'est l'*agent* qui nous frappe ; l'espèce impresse, c'est la *passion* ou l'impression de son action reçue en nous, et nous manifestant l'existence et la présence de l'agent, *dans son action même*. L'action et la passion ne sont en effet que les deux faces opposées d'un même acte, considéré à deux points de vue différents ; aussi sont-ils saisis tous les deux à la fois par le sujet conscient.

Bien plus, comme la connaissance directe précède la connaissance réflexe, l'attention se porte sur l'action de l'agent avant notre passion. Ainsi, lorsque je palpe une pointe, c'est le *relief* que je perçois avant la passion organique qui est *en creux*. Or, c'est là une intuition expérimentale, immédiate et nullement discursive, à laquelle saint Thomas a comparé hardiment l'intuition de la présence de Dieu dans la Contemplation.

De même, a-t-il osé dire, que cette pierre est vue par l'œil

corporel, par la seule impression lumineuse qu'elle y produit, ainsi la présence de Dieu est saisie par l'œil spirituel du contemplatif, au plus intime de sa conscience, par l'impression qu'elle y cause (1). Cette comparaison, tirée du 2e livre des Sentences, est répétée d'autres fois, par saint Thomas, notamment dans le *De Veritate*, q. 18, a. 1, où nous lisons encore : *quasi species impressa rei visæ.*

Dans ce passage, le saint Docteur insiste sur la **nécessité** de ces espèces impresses infuses pour la contemplation mystique ou passive. Elle comporte, dit-il, deux moyens : d'abord, la *lumière* de la grâce divine qui surélève la faculté de connaître et lui permet d'approfondir, avec du travail, ce qu'elle connaissait déjà ; ensuite, les *espèces impresses infuses*, qui, sans aucun travail, lui font découvrir du nouveau, tel que le fait de la présence de Dieu en notre âme. Aussi appelle-t-il cette contemplation une *révélation* intérieure ou une *inspiration*. Parlant du premier contemplatif, il dit expressément : Indigebat (Adam) *duplici medio*, scilicet, medio quod est similitudo Dei (*species impressa*) et quod est elevans vel dirigens mentem (*lumen*)... Indigebat medio quod est *species* rei visæ, quia per aliquid spirituale *lumen* menti hominis infusum divinitus... Deum videbat ». — Pour voir la présence de Dieu, la *lumière* en effet ne suffit pas, il faut aussi l'*impression* en nos consciences de cette divine présence.

Résumons cette doctrine. — Dans la Contemplation, Dieu, qui est l'*agent* surnaturel, est immédiatement perçu *dans son action reçue* par l'âme (*espèce impresse*), comme l'agent matériel est directement perçu dans son action reçue par les sens externes, et *dans la mesure où telle ou telle action manifeste l'agent.* Ceci est capital.

Ainsi, par exemple, l'action de Dieu peut nous manifester

(1) *Hujus exemplum in visione corporali inspici potest... Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam* (*speciem impressam*) *in ipso oculo relictam, et huic comparatur secundus modus* (*videndi Deum*) *qui est per effectum relictum in intellectu videntis* ; *et hic quidem modus videndi* (*Deum*) *convenit angelo secundum conditionem naturæ suæ... Ad hunc modum... elevatur homo per gratiam... sicut in viris contemplativis patet...* (II, dist. 23, q. 2, a. 1). — Ce texte est décisif. S. Thomas applique à la *sensation du divin* sa théorie générale de la sensation.

sa présence sans son essence, ou bien le côté *négatif* de cette essence, sans son aspect *positif*. Saint Thomas insiste même sur cette double vision possible de l'essence divine : l'une réservée pour le ciel, où nous contemplerons *ce qu'elle est* ; l'autre, commune à tous les contemplatifs, qui perçoivent surtout *ce qu'elle n'est pas*, et combien l'Etre divin est infiniment au-dessus de tout être créé. Cette contemplation obscure mais translumineuse est le mystère ineffable de la *Grande Ténèbre*, célébrée par tous les mystiques. Elle est une pure intuition de l'action divine qui ne ressemble en rien à nos raisonnements philosophiques par négation (1).

Ce *deuxième mode* de connaissance de Dieu est donc vraiment **intuitif**, comme le premier, quoiqu'ils diffèrent essentiellement. Le premier, celui de la vision béatifique, est une information directe de l'intellect humain par *l'essence* même de Dieu ; le second, par son *action créée* seulement, son essence demeurant inconnue. Le premier produit une intuition synthétique bien plus parfaite en elle-même, mais bien moins accessible à nos faibles regards. Dieu est alors vu *tout à la fois*, mais bien incomplètement, *totus sed non totaliter*, comme disent les théologiens. Le second mode de connaissance, étant analytique, nous est plus accessible. Les actions créées de Dieu en nos âmes sont en effet multiples et successives, et ne nous manifestent que peu à peu le grand Mystère, par une espèce de morcellement très opportun.

Répliquer, comme on l'a fait, que cela est impossible, parce qu'alors nous ne verrions plus Dieu *comme il est*, synthétiquement, *mais comme il n'est pas*, analytiquement, est une objection puérile qui n'a point arrêté saint Thomas ni les plus hauts génies de la théologie. Il faut répondre, avec Aristote, que ni l'abstraction ni l'analyse ne sont des mensonges :

(1) « *Duplex est* (*essentiæ*) *Dei visio. Una quidem* perfecta, *per quam videtur Dei essentia. Alia vero* imperfecta, *per quam etiamsi non videamus de Deo* quid est, *videmus tamen* quid non est *et tanto in hâc vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque visio pertinet ad donum Intellectus. Prima quidem ad donum Intellectus consummatum, secundum quod erit in patria ; secunda vero ad donum Intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via* » (2a2æ, q. 8, a. 7).

Οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόνσων (1) ; et qu'il nous suffit de connaître Dieu *comme il se montre*, partiellement, pour le connaître, en un certain sens (2), *tel qu'il est*, car il ne saurait mentir. De telles connaissances, quoique incomplètes, observe saint Thomas, ne sont pas fausses, mais seulement imparfaites. Ne pouvant représenter totalement l'essence infinie, elles en sont cependant une petite imitation : *Non potest forma per intellectum concepta repræsentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem ejus... nec tamen istæ conceptiones sunt falsæ, sed imperfectæ* (*De Verit.*, q. II, a. 1, c).

A ceux qui continueront à nier que Dieu ait la puissance de se communiquer ainsi aux hommes partiellement, parce que ne comprenant pas à leur gré le *comment* de cette manifestation ineffable, ils l'estiment impossible, nous pourrions rappeler la parole de l'Imitation : « Dieu peut infiniment plus que nous ne pouvons comprendre » (IV, XVIII, 1) ; ou bien celle de sainte Thérèse : « Dieu aime extrêmement qu'on ne pose point de limite à ses œuvres » (*Château*, 1. D., ch. I).

Les deux premiers modes de contempler Dieu étant pareillement intuitifs et sans raisonnement : ils nous procurent donc une connaissance vraiment expérimentale. Mais le premier, redisons-le, est réservé aux bienheureux dans la gloire céleste, tandis que le second, pour saint Thomas, est à la fois le don naturel des **anges** qui ne raisonnent pas, et le don surnaturel des mystiques contemplatifs, qui, en cela, vont *à la suite* des anges, nous dit le saint Docteur, et sont les émules des purs esprits : *Homo in quantum est contemplativus est aliquid* supra hominem, *quia in visione simplici intellectus* continuatur *homo superioribus substantiis quæ intelligentiæ vel angeli dicuntur* (3); — *Et ideo dicitur sicut alter Angelus* (4).

---

(1) ARISTOTE, *Phys.*, leç. II, ch. II, § 3.

(2) Dans le langage de l'Ecole, le mot de *sicuti est* a un sens technique que nous n'employons pas ici, puisqu'il signifie « *vision béatifique* », alors que nous ne parlons que d'une manifestation *véridique*.

(3) In. III, dist. 35, q. I, a. 2.

(4) S. THOMAS, *De Verit.*, q. XVIII, a. 1, ad 12.

Dans le même passage, le saint Docteur ajoute que la vie contemplative, comme celle des anges, ne tend qu'à la seule vision du principe premier, qui est Dieu : *Contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum.* D'où il **conclut** aussitôt : « Le mot contemplation, au sens strict, signifie cet acte principal par lequel on contemple Dieu en lui-même : *Unde nomen contemplationis significat illum actum principalem quo quis Deum « in se ipso contemplatur »* (1). Et il ajoute, dans la question suivante, que Dieu est l'objet par excellence de la vie contemplative : *Vita contemplativa consistit principaliter in optimo contemplabili* (2). Commencée sur la terre par les saints mystiques, elle se consommera dans le ciel.

De ce que l'intuition de Dieu par des espèces infuses soit le don propre des âmes contemplatives, il ne faudrait pas en conclure qu'elles aient perdu la faculté, commune à tous, de le percevoir indirectement dans ses effets, *in effectibus* ou *in phantasmate.* Loin de là. Ce mélange d'actes si divers est un fait très fréquent dans la vie des mystiques (3). Sainte Thérèse conseille même aux plus parfaits de revenir de temps en temps aux exercices spirituels de la vie commune (4). Mais ce fait a pu faire illusion à bien des exégètes, qui, en lisant dans la vie des saints mystiques qu'ils contemplent, eux aussi, la cause première dans ses effets, en concluent, bien à tort, qu'ils ne la peuvent contempler autrement.

* * *

Que si la *troisième* voie, celle du raisonnement, reste toujours ouverte aux mystiques, la *première* leur est-elle complè-

(1) In III, dist. 35, *Ibid.*

(2) *Ibid.*, q. III, c.

(3) « Lorsque, pendant un instant, rapide comme l'éclair, quelque chose de plus divin a brillé à l'âme ravie, aussitôt, soit pour tempérer cette excessive clarté, soit pour nous permettre d'en rendre compte aux autres, apparaissent, je ne sais comment, certaines figures imaginatives des choses inférieures, proportionnées aux connaissances que Dieu répand en nous (S. Bernard, *Sermo 41 in Cant.* n. 3).

(4) « Il n'existe aucun état d'oraison si élevé où il ne soit souvent nécessaire de revenir aux commencements » (*Vie*, ch. XIII).

tement fermée ? Ne peuvent-ils jamais contempler Dieu **dans son essence**, à la manière des bienheureux ?

Cette nouvelle question, de beaucoup la plus épineuse, a suscité les plus vives controverses parmi les plus éminents Docteurs de l'Eglise.

S'il s'agissait de la **vision béatifique** proprement dite, c'est-à-dire de la vision *claire* et *habituelle* de l'essence divine, la réponse ne serait pas douteuse. C'est l'enseignement constant de l'Eglise ; il est même de foi que, sauf pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, elle n'est accordée à aucun homme en ce monde (1). Elle n'est donc pas à classer parmi les degrés de la contemplation ou d'oraison mystique, quoiqu'elle soit le terme de toute vie chrétienne, car la grâce et la gloire ne diffèrent pas essentiellement, la gloire n'étant que l'épanouissement ultime de la grâce.

La seule question à poser ici est celle d'une **vision inférieure** à celle des bienheureux, soit d'une vision plus ou moins claire, mais non compréhensive ni habituelle, soit d'une vision plus ou moins obscure et passagère.

On objecte qu'elle est impossible parce qu'elle est contraire à la nature de notre intelligence humaine, tant qu'elle est unie à un corps, de connaître sans images sensibles, et qu'une telle vision directe de l'essence divine ne serait plus une intellection in *phantasmate* ou par abstraction de l'intelligible dans le sensible, comme sa nature l'exige.

« Il faut répondre, dit saint Thomas, que dans le ravissement (de saint Paul) dont il est ici question, la vertu divine élève l'homme en le faisant passer de ce qui est conforme à sa nature à ce qui lui est supérieur. C'est pourquoi il faut distinguer deux choses : 1° ce qui est naturel à l'homme ; 2° ce que la vertu divine produit en lui de supérieur à sa nature. Or, par là même que l'âme est unie à son corps, comme sa forme naturelle, l'habitude qui lui convient naturellement c'est de

---

(1) *De communi lege et potentia, non conceditur hominibus mortalibus « clara » visio essentiæ Dei.* Suarez, *De Deo*, I. II, c. xxx, n. 3. — Cf. S. Thomas, I, q. xii, a. 11 ; et II-II, q. clxxx, a. 5. — Benedictus XIV, *De servor. Dei beatif.* I. III, ch. l, n. 5. — Billuart, *De Deo*, Diss. iv, a. 4.

comprendre au moyen des images. Dans le ravissement, la vertu divine ne détruit pas en elle cette habitude..., mais suspend seulement l'acte qui la tournerait vers les images et les choses sensibles, et l'empêcherait ainsi de s'élever vers ce qui dépasse toutes les formes de l'imagination. Ainsi, dans le ravissement, il n'est point nécessaire que l'âme soit séparée du corps, mais il est nécessaire que son intellect soit abstrait des images et des choses sensibles. » — Conclusion du saint Docteur : « Il est impossible que l'homme, dans l'état de la vie présente, voie Dieu dans *son essence*, *à moins qu'il ne soit détaché des sens* (1). »

Et il répète ailleurs la même conclusion : « pour que l'âme puisse voir l'essence divine, il faut qu'elle soit tout à fait libérée des sens, soit par la mort, soit par quelque ravissement » : *Unde oportet mentem quæ divinam substantiam videt totaliter a sensibus corporeis esse abstractam, vel per mortem, vel per aliquem raptum* (2).

Cette vision directe de l'essence divine est donc possible pour saint Thomas, quoi qu'elle soit contraire à l'état présent de la nature humaine, et non seulement de la nature déchue, mais aussi de la nature telle qu'elle était sortie des mains du Créateur dans son état premier d'innocence et de grâce sanctifiante. Le saint Docteur le fait expressément observer dans un autre passage (3) : « Quoique le premier homme, dit-il, dans l'état d'innocence ait eu de Dieu une connaissance plus parfaite que celle que nous avons maintenant, il n'a pas vu Dieu (habituellement) dans son essence : autrement il n'aurait point péché..., il ne peut l'avoir vu ainsi (qu'accidentellement) dans un ravissement, par exemple, quand Dieu a envoyé à Adam ce sommeil dont parle la Genèse (4). » Ce n'est donc là qu'un fait accidentel, une faveur

(1) *Sum. theol.* II-II, q. CLXXV, a. 4 et 5. — Voir le commentaire très développé de saint Thomas dans Billuart, *De Deo*, Diss. IV, a. 4, qui tient énergiquement pour la possibilité et le fait de la vision de l'essence de Dieu. *Id fieri potest absolute, imo et factum fuisse infra demonstrabimus.*

(2) *C. Gent.* III, ch. XCVII.

(3) I, q. XCIV, a. 1.

(4) Ch. II.

insigne et assurément très rare. C'est un vrai miracle, puisqu'il sort le contemplatif de l'ordre habituel de la grâce, sans toutefois lui faire perdre l'*habitus* de la foi.

*
* *

Cette vision étant toujours d'une **obscurité relative**, il reste toujours place sur cette terre aux vertus de foi et d'espérance, qui deviendront sans objet dans le ciel, et partant les voyants demeurent toujours en cette vie mortelle dans leur condition essentielle de voyageurs, sans pouvoir jamais égaler les bienheureux.

De là le martyre de cette foi à demi transparente dont se plaint saint Jean de la Croix : « La foi, dit-il, est devenue si lumineuse qu'elle laisse apercevoir dans sa transparence certains traits admirables de la grandeur de Dieu... Comment se figurer l'ardeur du désir, l'intensité des peines qui torturent l'âme lorsque, sur le point de jouir du souverain Bien, elle s'en voit privée ? Plus l'objet de nos désirs semble se faire voir de près, plus nos angoisses deviennent cruelles et intolérables (1). »

C'est ce martyre que sainte Thérèse exprimait dans un cantique immortel :

Je vis, mais hors de moi ravie,
J'attends en Dieu si haute vie,
Que je meurs de ne pas mourir ! (2)

La foi, même transparente, demeure donc la foi, et cette remarque répond à une grave difficulté de certains théologiens. Voici en quels termes parfaitement clairs elle est développée par un maître de la théologie mystique, le cardinal Bona :

« La contemplation (dans ses degrés supérieurs), dit-il, est une vision suave, tranquille et aimable de l'éternelle Vérité, que l'esprit perçoit par un pur regard, sans la multiplicité des raisonnements, et qu'il pénètre avec un grand amour et

(1) *Cant. spirit.*, str. 12, t. IV, p. 120 et suiv.
(2) *Cant.*, t. II, p. 569.

une égale admiration, avec tant de certitude et de clarté qu'il est élevé à l'*intuition faciale de Dieu* ; non pourtant jusqu'à la gloire des bienheureux, mais dans une lumière moindre, obscure encore et appuyée sur la foi, qui y trouve son perfectionnement et de grandes clartés (1). »

Bien plus, comme nous l'avons déjà expliqué, la vue n'est pas le seul sens spirituel par lequel nous puissions atteindre Dieu immédiatement. Il y a aussi un certain attouchement qui saisit la présence de son être divin, sans le voir. Et entre ces deux extrêmes, la vision plus ou moins lumineuse et le toucher plus ou moins obscur, s'échelonne toute la gamme des autres sens spirituels. Or, tous les sens ont ce privilège de saisir leur objet propre directement, expérimentalement et sans images intermédiaires, ou, comme disent les philosophes, sans le miroir des *espèces expresses*, mais à travers une obscurité relative qui laisse place à la foi.

Rien ne s'opposerait donc à ce que la vision même de l'essence divine soit accordée, sur cette terre, par exception et dans des cas très rares, à des saints privilégiés, au moins dans l'état extatique et lorsqu'ils ont complètement perdu l'usage de leurs sens corporels.

Cette opinion du Docteur angélique nous paraît solidement fondée, quoiqu'elle soit contraire à celle de saint Ambroise (2), de saint Cyrille (3), qui exigent encore des espèces impresses, infuses par Dieu dans l'esprit du voyant. Elle a pour elle l'autorité de saint Augustin (5) et de saint Basile (4) ; elle est surtout la plus conforme, ce nous semble, aux témoignages formels des grands saints qui l'ont expérimentée. Mais pouvons-nous aller plus loin et transformer cette exception en règle générale ?

---

(1) *Via compendii ad Deum*, ch. IX, n. 4; p. 124.
(2) *De fide*, I. V, *cap. ultim.*
(3) L. *I in Joan.*, ch. XXII, et I. IV, ch. VI.
(4) *Ep.* CXII, ch. XII et XIII ; et *Supra Gen.* I. XII, ch. XXVII.
(5) *Exam.* homil. I.

*
* *

Le P. Lahousse (1) et quelques rares théologiens ont soutenu que l'intuition des saints mystiques pouvant parfois s'opérer **sans espèces impresses**, celles-ci paraissaient toujours inutiles. Mais c'est là, croyons-nous, un malentendu. S'ils veulent dire seulement que ces espèces ne peuvent jouer le rôle d'images ou d'idées intermédiaires, nous sommes tout à fait de leur avis. Mais tel n'est pas le sens que leur attribue saint Thomas, et voici comment il les justifie.

Pour une connaissance immédiate, il faut que l'objet connu soit reçu dans le sujet connaissant. Or, dit-il, Dieu ne peut être présent dans l'esprit humain que de deux manières : ou bien comme une *forme habituelle*, comme un attribut dans son sujet — tel est le cas des bienheureux plongés dans la lumière de la gloire, — ou bien comme une *passion* transitoire qui manifeste à la fois l'action et l'agent, — ainsi la lumière du soleil est dans l'air ou dans l'œil qui la contemple. Or, c'est cette *passion* (action reçue) que nous appelons *touche divine* ou *espèce impresse*. Elle est nécessaire, soit pour saisir l'attention du voyant, soit pour limiter son champ visuel d'une manière *équivalente* à un morcelage et à une manifestation partielle de l'Etre divin. Ainsi la vision prophétique est une *passion* qui ne manifeste que certains secrets de la divinité (2).

(1) « La raison qui empêche d'admettre des espèces intelligibles pour la vision béatifique doit les exclure quand il s'agit de la vision mystique, puisque l'une et l'autre atteint expérimentalement Dieu lui-même... Ne peut-on pas admettre que l'extatique, pour voir Dieu, reçoit, lui aussi (comme les élus), une puissance surnaturelle qui élève les forces de l'esprit et le rend capable de fixer son regard sur la divinité ? » (Lahousse, *Revue apologétique*, 16 juill. 1906). — Cf. Philippe de la Sainte-Trinité, *Sum. theol. myst.* (p. III, tr. I, disc. II, art. 1). — Antoine du Saint-Esprit, *Cursus theol. mystico-scolasticæ* (tr. III, n° 61). Ces théologiens ne mettent qu'une différence de degré ou d'intensité et pas de nature entre la vision mystique et la vision béatifique. Leur opinion, quoique communément rejetée, n'a jamais été condamnée par l'Eglise (Voir 2e *Section*, ch. xi).

(2) *Aliquid recipitur in alio dupliciter : uno modo ut forma (permanens) in subjecto consistens ; alio modo per modum « passionis » (transeuntis) (sicut lux in aere)... Unde oportet quod prophetia sit in anima per modum cujusdam passionis, ut lumen in aere... Sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur dicentes eam inspirationem vel « tactum » quemdam, quo Spiritus Sanctus dicitur tangere cor prophetæ (De Verit.* q. xii, a. 1).

Que si ces espèces ne peuvent nullement jouer le rôle de miroir ou d'images intermédiaires, dans la sensation du Divin, on peut cependant les comparer à des **voiles transparents** qui atténueraient l'éclat de la lumière divine et obscurciraient sa vision immédiate.

Saint Alphonse Rodriguez nous a déjà dit que l'essence divine paraissait à ses yeux comme à travers une ou plusieurs gazes transparentes, tandis que les bienheureux la contemplent sans aucun voile. Saint Jean de la Croix a usé plusieurs fois de la même comparaison : « Dieu tire, pour ainsi dire, quelques-uns des voiles qui les séparent, afin de donner à l'âme plus de facilité pour voir ce qu'il est. Alors cette adorable face, étincelante de grâce et de beauté, laisse apparaître et entrevoir ses rayons. Je dis entrevoir, parce que tous les voiles n'ont pas entièrement disparu, puisque celui de la foi ne se déchire jamais en ce monde » (1). Et sainte Thérèse a bâti tout son *Château de l'âme* sur cette conception que le divin Soleil réside au centre, et que les demeures concentriques, placées tout autour, en sont séparées par des cloisons de cristal transparent, mais de plus en plus nombreuses et épaisses à mesure qu'on va du centre à la circonférence. En sorte que sa chaude lumière, plus clairement perçue dans les demeures les plus rapprochées du centre, devient plutôt obscure dans les plus éloignées, et qu'elle semble alors bien moins vue que sentie par un toucher spirituel. La sensation n'en demeure pas moins immédiate et révélatrice d'une réalité présente.

Ainsi comprises, les espèces impresses, infuses par une action spéciale de Dieu, n'ont aucun des inconvénients qu'on leur reproche, et nous les admettons bien volontiers, avec saint Thomas, tandis que nous rejetons toute espèce *expresse* ou idée abstraite intermédiaire qui — quoi qu'en dise l'école suarésienne — défigurerait, en la rendant indirecte et spéculaire, la vision immédiate et expérimentale dont nous parlent constamment tous les saints mystiques.

Encore moins accepterions-nous — comme plusieurs mo-

(1) S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 4, vers 1 IV, p 629

dernes nous le proposent — de remplacer l'*intuition* de la présence même de Dieu par la conscience d'une émotion ou d'un **état affectif** intense, d'où les mystiques *concluraient* à cette présence sans la voir.

« En ce que vous appelez une connaissance expérimentale, écrit l'un d'eux, je vous montrerai un état affectif : c'est lui qui donne le sentiment de présence ; c'est dans la suavité de son amour que le mystique connaît Dieu et le possède... De l'effet perçu à la cause, pour la raison et pour la foi, le pas peut être si rapide, que dans cette expérimentation de Dieu présent en ses effets on abrège et on interprète (1). »

Cette théorie suffit-elle à expliquer *toutes* les expériences de nos saints, et à sauvegarder la connaissance expérimentale dont ils nous parlent sans cesse ? Nous ne le croyons pas. Soit parce qu'il est possible d'éprouver la même « suavité d'amour » pour une personne absente, soit parce que *penser* à une personne aimée ou la *sentir* près de soi, au point de la voir, de la toucher, de la saisir, sont des expériences tellement opposées, que des psychologues pénétrants, comme sainte Thérèse, n'ont pu les confondre.

Or, relisons quelques-uns des innombrables témoignages de cette sainte. Celui-ci, par exemple, pris au hasard :

« L'âme se *voit*, dans l'extase, près de Dieu, et il lui en reste une certitude si ferme, qu'elle ne peut concevoir le moindre doute sur la vérité d'une telle faveur... Comme durant cette oraison, je le trouvais si présent à mon âme, comme *la vue que j'avais* de cette présence me semblait si claire, il m'était impossible d'en douter (2). »

En présence de ce témoignage si net et de mille autres semblables chez tous nos saints mystiques, l'auteur cité se prend lui-même à douter d'avoir loyalement expliqué une perception qu'ils prétendent *expérimentale*, puisqu'il préfère l'appeler « **quasi expérimentale** ».

Mais nos adversaires incrédules ne se croient plus tenus

(1) Pacheu, *l'Expérience mystique et l'activité subconsciente*, p. 110, 112. — Cf. Maréchal, *A propos du sentiment de présence chez les mystiques*.

(2) *Vie*, ch. xviii.

à une même réserve, et — en cela plus logiques — la traitent de pure illusion.

En effet, si nos mystiques *concluent* d'un état affectif ou *subjectif* à la présence de Dieu, sans le voir, ce n'est plus une observation, mais une interprétation de leur part ; ils ne sont plus des témoins, mais des raisonneurs. Ils ont donc pu se tromper, et leur parole ne s'impose plus.

Aussi tous nos rationalistes se hâtent-ils de s'esquiver par cette imprudente fissure. Ils s'obstinent à confondre tous les états mystiques avec des « états affectifs purs », éliminant ainsi toute intuition *objective* dont le caractère évidemment surnaturel les gênerait (1).

Pour éviter ces conséquences illégitimes — car nous n'avons pas le droit de corriger et de dénaturer le témoignage des mystiques, en transportant dans le domaine des interprétations ce qu'ils nous garantissent comme une donnée immédiate de leurs observations, — nous nous rangeons sans hésiter à l'opinion de S. Thomas, celle de la saisie immédiate et sans images intermédiaires. La sensation de présence d'une réalité transcendante et divine est une sensation vraiment *intuitive*, et non pas purement *émotive* (Voir plus loin 2e *Section*, ch. XIII).

* * *

Résumons en deux mots tout cet enseignement. L'intuition de l'Etre divin, dans son mode le plus élevé, par son essence même, sans aucune espèce *impresse* ni *expresse*, mais inférieure à la vision béatifique, — est le degré suprême de la contemplation mystique en cette vie, et comme une transition entre la terre et le ciel. S. Thomas l'affirme (2) et nous ne rougissons pas d'un tel maître.

---

(1) Ainsi Leuba, Ribot, Murisier, Godfernaux, Delacroix et toute l'Ecole de psychologie expérimentale. Tous les subjectivistes doivent penser de même, puisque d'après eux l'esprit n'atteindrait directement que lui-même et ses états affectifs.

(2) « *Supremus gradus* » *contemplationis* « *præsentis vitæ* », *est qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ* (S. Thomas, II-II, q. CLXXX, a. 5. c. — Cf. II-II, q. LXXV, a. 3.) — Ruysbroeck adopte nettement cette opinion. De même Vallgornera.

Mais admettrait-on, avec l'opinion plus commune, qu'elle n'appartient pas à la série régulière des ascensions mystiques — vu la rareté du fait, — le mode inférieur d'intuition, par des *touches ou espèces impresses infuses*, lui appartient sûrement. En cela, les mystiques, comme l'a observé le saint Docteur, sont les continuateurs et les émules des saints anges : ceux-ci par un don de nature, ceux-là par un don de la grâce (1).

Cette intuition de l'Etre divin, dans son action créée en nos âmes — plus ou moins lumineuse comme une vision, mais ordinairement plus ou moins obscure comme un toucher dans les ténèbres — est tellement essentielle à la contemplation mystique que saint Thomas la fait entrer dans sa **définition définitive** : *Unde nomen contemplationis*, dit-il, *significat illum actum principalem quo quis Deum* in se ipso [et non in effectibus] *contemplatur* (2).

Sans doute, cette intuition de Dieu, réservée aux cœurs purs : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (3), ne se réalisera pleinement que dans l'éternité. Cependant, comme le saint Docteur le fait encore remarquer, la récompense promise dans cette béatitude peut commencer à poindre dès cette vie, dans la contemplation mystique (4).

Elle rentre, par conséquent, dans la définition de la mystique dont elle est le point culminant, et constitue sa différence spécifique d'avec l'ascétique.

Aussi pouvons-nous conclure avec Gerson : « L'objet de la théologie mystique est une connaissance expérimentale de Dieu dans l'étreinte de l'amour unitif. » (5) — « Il n'est

(1) *... naturalis ipsi angelo, et supra naturam hominis... sicut in viris contemplativis patet* (In II, dist. XXIII, a. 1) ; — *Homo in quantum est contemplativus... continuatur superioribus substantiis quæ intelligentiæ vel angeli dicuntur* (In III, dist. XXXV, q. 1, a. 2). — (Textes cités plus haut).

(2) In III, dist. XXXV, q. 1, a. 2. — *Contemplatio divinorum* effectuum secundario *ad vitam contemplativam pertinet* (2a2æ, q. 180, a. 4 ; q. 174, a. 5).

(3) *Matth.* v, 8

(4) *Omnia quæ in beatitudinibus ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic ad futuram vitam pertinent ; vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad præsentem vitam spectant... sicut est in viris sanctis...In hâc etiam vita, purgato oculo, per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest.* (I-II, q. LXIX, a. 2).

(5) *Théologie mystique*, n° 28.

aucun état mystique qui ne soit (ou ne prépare) une connaissance expérimentale de Dieu. Cette connaissance expérimentale est une perception simple et actuelle de Dieu, procédant de la grâce sanctifiante, laquelle commence ici-bas et s'achève dans la gloire par la grâce consommée (1). »

Telle est la doctrine qui nous semble la plus autorisée et la plus conforme, soit aux expériences intimes des saints, soit aux théories philosophiques et théologiques des plus grands docteurs de l'Eglise.

Peut-on lui reprocher de n'être pas **traditionnelle** ? Nous ne le croyons pas. Comme tant d'autres théories, aujourd'hui reconnues certaines, elle s'est dégagée peu à peu des faits expérimentés par des âmes privilégiées. Surtout depuis sainte Thérèse (2), et saint Jean de la Croix (3), dont les analyses psychologiques si pénétrantes ont illuminé le problème, la vérité, d'abord plus ou moins confuse, s'est précisée et définitivement formulée.

Lors même que les deux sciences ascétiques et mystiques ne se distinguaient pas encore, ces deux modes d'opération de la grâce, si différents, étaient bien connus. Il suffirait de parcourir les innombrables citations faites par le R. P. Poulain dans sa dixième édition des *Grâces d'oraison* pour s'en convaincre et reconnaître le caractère vraiment traditionnel de cette doctrine.

Elle a été magistralement formulée par Benoît XIV (Voir plus loin 2e *Section*, ch. II, III). Elle est couramment enseignée dans les chaires de théologie des Facultés canoniques, notamment à Paris, dans les ouvrages qui y ont été publiés, tels que *Naturel et surnaturel*, du P. Bainvel, et les grands Dictionnaires, soit de théologie catholique par MM. les abbés Vacant et Mangenot,

(1) *Sur le « Magnificat »*, tr. VII, ch. II.

(2) « La présence si intime de Dieu me semblait incroyable et cependant il m'était impossible de ne pas croire que Dieu fût là, car j'avais comme une vue claire de sa réelle présence » (*Vie*, ch. XVII).

(3) « Les connaissances mystiques... consistent dans une mystérieuse touche de la Divinité au fond intime de l'âme. C'est Dieu lui-même que l'âme sent et qu'elle goûte, mais non sans doute avec la plénitude et l'évidence de la claire vision béatifique » (*Montée*, l. II, ch. 26).

soit d'apologétique, par le P. d'Alès, où d'importants articles y ont été consacrés. Et récemment, le Congrès Carmélitain de Madrid vient de lui donner son appui.

Aussi les *Etudes* n'hésitaient pas à écrire : « On connaît la doctrine catholique : dans l'union mystique, qui est une appréhension *directe* de Dieu, Dieu agit *immédiatement* sur l'âme pour se communiquer à elle, et c'est Dieu, *non une image de Dieu*, *non l'illusion de Dieu*, que l'âme perçoit et atteint (1). » Ainsi se distingue la contemplation *infuse* de l'*acquise* : elle est la sensation expérimentale du divin.

Nous n'ignorons pas que cette thèse a trouvé quelques opposants, d'ailleurs pieux et distingués (2), mais nous avons bon espoir que les malentendus finiront par se dissiper et l'unité si désirable entre nous, par se refaire. En attendant, restons unis, non seulement par une tolérance réciproque, mais par un respect sincère et une charité mutuelle.

* * *

Dans cet esprit de conciliation, nous avons, dès le début des controverses, accordé bien volontiers qu'il y a un **intermédiaire** entre la contemplation infuse ou mystique telle que nous venons de la décrire, et les oraisons ordinaires ou ascétiques. De même que dans l'univers visible la nature ne fait jamais de saut : *Natura non facit saltum*, et que les plus bas degrés de l'espèce supérieure (tout en restant spécifiquement distincts) touchent au plus haut degré de l'espèce inférieure : *Supremi generis infima attingunt infimi suprema* (3), ainsi en est-il de l'ordre surnaturel.

Dans ce cas, ce serait le plus haut degré de l'*oraison de simplicité* qui confinerait au plus bas degré de l'*oraison de quiétude*.

(1) Roure, S. J., *Etudes*, 5 août 1908, p. 371.

(2) A. Saudreau, *la Vie d'union à Dieu* (1900) ; *l'Etat mystique* (1903) ; *les Faits extraordinaires de la vie spirituelle* (1908) ; — Lamballe, *la Contemplation* ; — Garrigou-Lagrange, O. P., *Perfection chr. et contemplation*, etc.

(3) *Inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturæ* (S. Thomas, *qq. Disp. De Verit.* q. xv, a. 1, c).

Mais si nous accordons que parfois ils sont indiscernables à l'œil de l'homme, il n'en est pas de même de l'œil de Dieu qui scrute non seulement les apparences, mais les choses en soi. Or, il y aura toujours une différence essentielle :

1° Entre une connaissance par espèces infuses et sans espèces infuses (voir APPENDICE III) ;

2° Entre une oraison où l'on a conscience de la présence réelle de Dieu et de son action en nous (*sensation expérimentale du Divin*), et celle où cette conscience fait défaut ;

3° Entre une contemplation qui se termine à la présence d'une réalité divine et celle qui ne se termine qu'à son idée abstraite ou à son image ;

4° Entre un état passif « où c'est Dieu qui fait tout », comme dit sainte Thérèse, et celui qui est le fruit de notre activité, de nos efforts aidés des secours ordinaires de la grâce.

Ce sont là quatre différences radicales ou d'espèce, non de degré.

Et cependant nous maintenons qu'il y a des oraisons *intermédiaires*. Les grâces de Dieu étant d'une richesse et d'une variété infinies, il serait bien insensé de vouloir les renfermer dans nos classifications d'Ecole, souvent si étroites et si incomplètes.

On peut concevoir en effet — et l'expérience l'a souvent constaté (1) — que Dieu, sans aucune espèce infuse nouvelle, ni aucune suspension des puissances, ni aucun procédé psychologique nouveau de la connaissance humaine, — se contente d'élever la contemplation active ou acquise au-dessus des limites qu'elle peut atteindre avec les grâces ordinaires, c'est-à-dire jusqu'à une abondance de lumières et de suavités qui semblent dépasser le mode normal.

Par exemple, par une action médiate ou immédiate sur l'âme, Dieu donnerait plus d'éclat ou de profondeur aux concepts de la foi déjà acquis, ou bien par des combinaisons inattendues les rapprocherait pour en faire jaillir des concepts

(1) Le P. de Clorivière, S. J., a finement analysé ces états intermédiaires dans son *Traité de l'oraison*, dédié aux ermites du Mont-Valérien.

nouveaux. En même temps, sa grâce s'exercerait sur le cœur sous forme de consolations ou d'aridités, de plénitude ou de vide, jusque-là inconnus. Mais ce ne serait là qu'un simple renforcement de concepts ou d'éléments psychologiques que Dieu trouve dans une âme, sans l'introduction d'aucun élément entièrement nouveau.

Une telle contemplation serait donc partiellement infuse et partiellement acquise, et le repos en Dieu qui en serait le fruit a déjà reçu le nom de *quiétude active* ou de simili-quiétude, car elle ne comporterait aucune suspension véritable du jeu normal des puissances.

L'observation dans les âmes de ces deux genres de contemplation, complètement ou incomplètement passive ou infuse, complètement ou incomplètement active ou acquise, — d'après la juste remarque du P. de Guibert (1) — paraît bien rendre compte de la **double tendance** que nous rencontrons dans la tradition et chez les auteurs mystiques contemporains. Les uns vont tout d'abord aux formes les plus accusées de la contemplation, parce qu'elles paraissent les plus remarquables et typiques, quoique plus rares ; les autres, au contraire, plus frappés des états faibles, parce qu'ils sont plus fréquents, tendent à absorber dans ces formes inférieures tout l'état mystique, et à rejeter les formes plus relevées de la contemplation, sinon dans le miraculeux, au moins dans l'accidentel et l'accessoire.

Les uns et les autres, ajoute le R. Père, ont le grand tort d'être trop exclusifs, de ne vouloir reconnaître qu'une seule forme de la contemplation, alors que, de fait, on en constate plusieurs, notamment des formes intermédiaires entre les deux types classiques de contemplation infuse et acquise. Le « **pont** » serait ainsi découvert entre l'Ascétique et la Mystique, et ce « pont » serait aussi le trait d'union entre des opinions rivales.

Le P. Garrigou-Lagrange semble bien avoir fini par en con-

(1) Cf. *Revue d'Ascétiq. et de Mystique*, janvier 1924, p. 19.

venir, lorsqu'il appelle « *suréminente* » (1) la contemplation telle que nous l'avons décrite et définie, alors que nous persistons avec Mgr Waffelaert (2) et toute la tradition, au moins depuis plus de trois siècles, à l'appeler Contemplation infuse, *au sens strict*. Elle seule, en effet, peut nous donner une véritable *sensation expérimentale du divin*, parce qu'elle seule admet l'infusion surnaturelle de touches ou d'espèces impresses (obscures ou claires, peu importe) et qu'il n'y a pas — pour tout bon philosophe thomiste — de sensation véritable sans espèce impresse, pas plus que de triangle sans angle. La seule infusion de lumières nouvelles, sans espèce impresse, ou de suavités nouvelles, pourra bien rendre « Dieu sensible au cœur » par les effets qu'il y produit ; mais ce *sentiment* subjectif diffère *toto cælo*, de la *sensation* objective du Divin.

Quoi qu'il en soit, nous retenons l'aveu. Qu'on l'appelle « *suréminente* » ou seulement « *éminente et au sens strict* », la Contemplation infuse existe telle que nous l'avons décrite et définie : ce n'est plus qu'une question de pure classification, mais nous n'osons pas dire une question de mots, car les principes de direction ne sont plus les mêmes dans les voies passives et dans les voies actives.

Après cette digression dont le lecteur a déjà souligné l'importance capitale, revenons à l'analyse des deux éléments essentiels de la Contemplation : la *connaissance expérimentale* et *l'amour*, et après avoir si longuement étudié le premier, le plus difficile à bien expliquer, passons au second.

* * *

Que si l'objet de la contemplation mystique est ainsi très spécial et propre à cette contemplation, puisque c'est Dieu lui-même, faut-il ajouter que l'**amour** qui s'ensuit est pareillement **d'une espèce différente** de tous les autres amours éprouvés dans les voies ordinaires de la vie chrétienne ? Assuré-

(1) Garrigou-Lagrange, *Perfection chr. et contemplation*, p. 384 ; Appendices, p. 57, 92.
(2) *Revue d'Ascétiq. et de Mystique*, janvier 1923, p. 31.

ment, parce qu'il y a une différence, non pas d'intensité, mais de qualité, dans l'amour d'une chose, suivant qu'elle est connue ou inconnue directement, présente ou absente, suivant qu'on en est privé ou qu'on la possède actuellement.

Ainsi, par exemple, une jeune fille éprouve un amour bien différent pour un fiancé qu'elle n'aurait jamais vu, et qui serait absent, et pour un fiancé présent sous ses yeux, ou bien pour un époux qui déjà lui appartient. Ce sont là deux états d'âme qualitativement dissemblables, comme l'espérance d'un bien à venir et la jouissance d'un bien présent ou possédé. L'amour d'un bien déjà vécu a une saveur spéciale (1).

Voilà pourquoi sainte Thérèse, dès qu'elle nous conduit dans cette quatrième demeure de l'oraison de quiétude, qui est la première étape de la vie mystique, où commence la sensation intuitive de la présence de Dieu, nous avertit que les « *goûts spirituels* » qu'on y éprouve sont tout différents des « contentements spirituels » accordés dans les demeures précédentes, où la présence de Dieu n'est pas encore sentie, mais seulement imaginée (2).

L'amour mystique diffère aussi qualitativement de l'amour ascétique par son origine. Bien loin d'être le produit de nos efforts personnels, secondés par la grâce ordinaire de Dieu, c'est Dieu lui-même qui le tire pour ainsi dire de son cœur pour l'imprimer dans le nôtre : d'où sa pureté, sa délicatesse et sa perfection spéciale. En un mot, comme tous les dons mystiques, celui-ci est *passif* : c'est un amour *tout fait*.

C'est pour cela que tous les maîtres de la vie spirituelle recommandent instamment au contemplatif, quand il est ainsi sous l'action du Saint-Esprit, de ne pas mêler aux impulsions divines le travail laborieux de ses raisonnements et les efforts non moins laborieux de son cœur. Lors même qu'il réussirait ainsi à produire des actes plus véhéments, il trou-

---

(1) « L'expérience d'un bien nous le rend infiniment plus aimable que toutes les sciences qu'on en pourrait avoir » (S. François de Sales, *Amour de Dieu*, I, VI, ch. IV). — « Chacune des puissances jouit alors de son divin objet mais d'une manière qui lui est incompréhensible» (Sainte Thérèse, *Chemin*, ch. XXVII).

(2) *Château*, 3e D., ch. II, p. 301.

blerait la paix et le calme plus suaves de l'action divine et les gâterait.

Sainte Thérèse a fort bien indiqué ce caractère passif de l'amour mystique et son origine surnaturelle : « Ces désirs que j'ai d'aimer, de servir, de voir Dieu, écrit-elle à saint Pierre d'Alcantara, ne sont point produits par les considérations, comme autrefois, à une époque où je me croyais très fervente et où, facilement, je répandais d'abondantes larmes, mais je me trouve embrasée de telle sorte que, si Dieu n'y portait remède par un ravissement dans lequel l'âme se trouve satisfaite, il me semble que j'en mourrais. » Et d'ailleurs elle ajoute que « ce très suave amour de notre Dieu entre dans l'âme et y répand une satisfaction profonde, *sans que l'on sache d'où provient un si grand bien* » (1).

Ces suavités mystiques, étant infuses, sont un avant-goût de la béatitude éternelle, comme la connaissance intuitive par des espèces impresses infuses sont, à des degrés plus ou moins imparfaits, une imitation de la connaissance angélique et, partant, un prélude de la vision bienheureuse du ciel.

La bienheureuse Marguerite-Marie a fait une observation semblable sur cet état de passivité : « Cet Esprit souverain, qui opérait et agissait en moi indépendamment de moi-même, a-t-elle écrit dans sa Vie, avait pris un empire si absolu sur tout mon être spirituel et même corporel, qu'il n'était plus en mon pouvoir d'exciter en mon cœur aucun mouvement de joie ou de tristesse que comme il lui plaisait, non plus que d'occupation à mon esprit, qui n'en pouvait prendre d'autre que celle qu'il lui avait donnée (2). »

La contemplation mystique et, partant, la science mystique elle-même, se trouve ainsi parfaitement spécifiée par l'objet formel que l'intelligence ravie y découvre et où le cœur se délecte suavement. Les voies ascétiques et les voies mystiques ne sont donc pas — comme on l'entend dire parfois — le prolongement d'une même ligne idéale, mais deux voies différentes et parallèles, qui se rencontrent seulement à l'in-

(1) *Explic. du Cant.*, IV, 2.
(2) *Vie par elle-même*, p. 332.

fini. Et voilà pourquoi, au témoignage de Benoît XIV, non seulement des saints martyrs, mais bon nombre d'autres saints ont pu s'élever à la sainteté la plus éminente sans passer par les voies extraordinaires ni briller par aucun don mystique (1).

Article II *bis*.

Les objets accessoires de l'oraison infuse de contemplation.

Cependant, l'Etre divin n'est pas le seul objet possible de la contemplation mystique. Puisque, en sa qualité de cause première et universelle, il doit contenir tout ce qu'il a créé, nous pouvons contempler en lui — dans la mesure où il nous les manifeste — l'humanité sainte de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la Sainte Vierge, les saints anges, l'Eglise triomphante du ciel, l'Eglise militante d'ici-bas, l'Eglise souffrante du purgatoire, à tous les moments de leur histoire, présents, passés ou futurs. Puisque tout est en Dieu, en Dieu tout peut être vu, si tel est son bon plaisir.

D'abord, nous pouvons atteindre, avec Dieu et ses attributs, l'**humanité de Notre-Seigneur**. Certains faux mystiques, tels que Molinos et les Béguards, l'ont nié. Pour eux, descendre des hauteurs sublimes de la pure contemplation de la divinité jusqu'à sa créature, pour s'occuper de Notre-Seigneur, de sa Passion, de son Eucharistie, était une imperfection et une déchéance : « La contemplation étant une œuvre purement spirituelle, disaient ces illuminés, tout ce qui tombe sous les

(1) Si la mystique chrétienne diffère essentiellement de l'ascétique, au moins par son objet, qui est l'*être* même de Dieu, et non pas seulement l'*idée* de Dieu, à plus forte raison diffère-t-elle essentiellement des mystiques philosophiques ou naturelles. Aussi sommes-nous surpris d'entendre certains catholiques, d'ailleurs éminents, soutenir avec réserve, il est vrai, que l'extase des saints est naturelle en soi, *quoad se naturalem*, et seulement surnaturelle par la manière dont ils y sont parvenus, *quod modum quo ad illam pervenerunt*, en sorte qu'il y aurait un *même contenu* dans l'extase des saints et celle des païens ! (P. de Munnynck, *Prælectiones de Dei existentia*, p. 25 à 31). Nous aimons mieux laisser ces opinions, pour le moins équivoques, au modernisme allemand.

sens ne peut être qu'un obstacle et un empêchement. » Ce prétexte, prôné par des directeurs téméraires, était spécieux, et sainte Thérèse elle-même se laissa un instant convaincre (1). Mais elle reconnut bientôt et combattit cette funeste erreur, qui fut plus tard condamnée par Innocent XI, en 1687. La raison en est facile à découvrir.

Comme l'a remarqué Denys le Mystique, depuis l'union hypostatique du Verbe, l'homme, en Notre-Seigneur, ne se sépare plus du Dieu, ni Dieu de l'homme : il est l'Homme-Dieu. Bien plus, il est la voie qui conduit au Père, bien loin d'en détourner : *Nemo venit ad Patrem nisi per me.* Il est donc impossible que, dans son ascension vers Dieu, l'âme suive une autre voie.

De fait, sainte Thérèse entrait en extase par la contemplation de la Passion de Notre-Seigneur et engageait ses sœurs à suivre cet exemple : « Si, pendant qu'elles pensent à un mystère de la Vie ou de la Passion de Notre-Seigneur, le divin Maître les fait entrer en extase, écrit-elle, malgré elles, à la bonne heure, qu'elles cèdent... » (2)

Cette contemplation de Notre-Seigneur, surtout de ses plaies sacrées, de sa Face adorable, de son divin Cœur, paraît être le fait le plus fréquent dans la vie des saints extatiques. Nous la retrouvons souvent chez saint Bernard, saint François d'Assise, saint Antoine de Padoue, saint Philippe de Néri, saint Joseph de Cupertin, sainte Brigitte, sainte Gertrude, sainte Catherine de Sienne et bien d'autres. Ainsi, sainte Elisabeth de Schönau voyait se dérouler sous ses yeux, non seulement les scènes de la Passion, mais celles de l'Incarnation, de la Nativité, de l'Epiphanie et de la sainte Enfance du Sauveur.

Dans la deuxième partie de cette étude, au sujet des visions, nous remarquerons, en outre, que le sacrement de l'Eucharistie est le théâtre ordinaire des manifestations corporelles de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

---

(1) *Vie*, ch. XXII.
(2) *Château int.*, 6e demeure, ch. VII.

Donc, ni la chair sacrée de Notre-Seigneur ni son âme sainte, si étroitement unies à la divinité, ne répugnent à la contemplation mystique et ne doivent en être séparées.

On trouvera la même thèse soutenue avec force par saint Augustin, saint Léon, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, Thauler, Ruysbroeck, Louis de Blois, saint Jean de la Croix, Alvarez de Paz, Schram, Scaramelli, et l'unanimité des auteurs mystiques. La seule controverse parmi eux est de savoir si cette contemplation de l'humanité sainte de Notre-Seigneur est pour les commençants et les imparfaits. Saint Bonaventure semble le dire, mais il faut l'interpréter en ce sens que c'est la vue pure de la divinité qui est refusée aux commençants : elle est le privilège des plus parfaits, mais non l'objet unique et exclusif de leur contemplation.

Que dis-je ? Ce n'est pas seulement sur la terre, c'est encore au ciel avec les bienheureux que nous devons éternellement contempler Notre-Seigneur. « Leur regard, dit saint Thomas, tombe d'abord sur la divinité de Jésus-Christ, mais il se repose ensuite sur son humanité et, dans la contemplation de l'une et de l'autre, ils trouvent une délectation qui fait leur béatitude (1). »

Ce serait une erreur analogue de vouloir exclure la **Sainte Vierge Marie**, les saints et les bienheureux du nombre des objets secondaires de la contemplation. Innocent XI l'a condamnée avec la précédente dans les mêmes écrits de Molinos.

Les **anges et les bienheureux** sont, en effet, le cortège inséparable du Roi de gloire et complètent admirablement l'objet propre de la contemplation.

Enfin, un autre spectacle réservé aux contemplatifs, avec le monde de la gloire céleste, est celui de la grâce, c'est-à-dire avec l'Eglise triomphante du ciel, l'Eglise militante de la terre et l'Eglise souffrante du purgatoire. Ce sont là, en effet, les **membres du corps mystique** de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et, partant, le complément naturel des lumières de sa contemplation.

---

(1) *Quodlib.*, VIII, q. xx.

Les épreuves et les luttes de l'Eglise visible et les souffrances du purgatoire, de même que les splendeurs et les béatitudes du ciel, sont du reste un moyen très puissant pour resserrer étroitement l'union mystique de l'âme avec son Dieu, et concourent très efficacement à la fin de la contemplation.

L'illumination surnaturelle éclate aussi sur **l'âme elle-même** du voyant pour lui dévoiler sa corruption native et les merveilles de la grâce divine à son égard, afin qu'anéantie dans l'abîme de sa misère, elle se relève dilatée et transportée jusqu'aux élans les plus sublimes de l'amour et de la reconnaissance.

En résumé, tel est l'objet complet de la contemplation mystique : Dieu lui-même et ses attributs, Notre-Seigneur et sa très sainte Mère, les saints anges, enfin le corps mystique de notre divin Sauveur, c'est-à-dire l'Eglise triomphante, l'Eglise souffrante et l'Eglise militante, et tout ce qui s'y rattache. En sorte que l'objet de la contemplation est infini puisqu'il embrasse Dieu et toutes ses œuvres.

Resterait à se demander si, parmi ces objets, il y a quelque **ordre hiérarchique** dans leur manifestation graduelle. Assurément. Et quoique Dieu ne soit astreint à suivre aucune gradation dans ses faveurs, cependant il est sage et raisonnable qu'il procède par degrés dans l'ascension des âmes vers lui. D'ordinaire, la manifestation des grandes vérités de l'Evangile, puis du divin Maître lui-même, précède la manifestation de la Sainte Trinité et de l'essence divine, qui peut être considérée comme l'apogée de l'ascension mystique.

Nous ne disons pas cependant : l'apogée de la perfection. La contemplation de Notre-Seigneur peut suffire à conduire les âmes à l'union la plus parfaite. Il peut être dans les desseins de Dieu de les occuper toute leur vie, même à un seul de ses mystères, tel que la Passion, l'Eucharistie, etc., et de les élever ainsi aux sommets de la perfection chrétienne, sans avoir à les favoriser par la contemplation de sa pure essence. C'est là un don très rare et qu'il distribue suivant ses desseins insondables.

De même qu'il y a un ordre ascensionnel parmi les divers objets de la contemplation, il y a aussi **divers mouvements** pour passer de l'un à l'autre. A la suite de Denys, certains auteurs scolastiques les ont ramenés à trois. Si l'âme se meut autour de Dieu seul, comme autour du centre unique qui la ravit, on a le mouvement *circulaire*: c'est le plus parfait. Si elle passe de la contemplation des créatures à celle de Dieu en qui elle se fixe, on a le mouvement *droit* : c'est le plus naturel. Enfin, si elle redescend de la contemplation de Dieu à celle des créatures, c'est un mouvement *oblique*. Terminologie peut-être un peu étrange, mais dont la clé est indispensable pour la lecture des auteurs mystiques (1).

Article III.

Causes efficientes de l'oraison infuse de contemplation.

Ces causes efficientes, de l'aveu de tous les maîtres de la vie spirituelle, sont Dieu et l'homme, car l'homme sans Dieu ne peut rien, et Dieu sans l'homme ne peut produire en nous le mérite ou démérite.

Cependant, la part qui revient à Dieu dans la contemplation est bien plus grande que la part qui revient à l'homme ; elle est aussi d'une nature bien différente, comme va le montrer une analyse attentive.

Examinons d'abord la **part de l'homme.**

Que l'homme doive prêter son concours, au moins de quelque manière indirecte, la thèse est manifeste. Si la contemplation n'était qu'un phénomène *purement* passif, dans tous les éléments dont il se compose, si l'âme ne produisait jamais aucune action personnelle pour correspondre à l'action divine, il est clair qu'elle ne pourrait mériter, et ne serait plus qu'un instrument irresponsable entre les mains du Tout-Puissant. En sorte que l'acte le plus élevé de la vie spirituelle et de la sainteté deviendrait un acte involontaire et d'une moralité nulle : ce qui est contradictoire et inadmissible.

(1) Denys, *De Nom. div.* ch. IV, §§ 8 et 9 (Migne, t. III, col. 703 et sq). — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.* II-II, q. CLXXX, a. 6.

Il faut donc que l'acte de la contemplation soit de quelque façon volontaire, et il peut l'être, en effet, *avant*, *pendant* et *après* la consommation de cet acte. Avant, l'âme peut céder volontairement aux appels du divin Epoux qui veut la ravir. Pendant la sainte ivresse elle-même, le consentement déjà donné persévère et le volontaire se continue sinon en acte, *in actu*, au moins d'une manière virtuelle. Enfin, après les saints transports, l'âme peut se réjouir et se complaire encore dans son premier consentement.

Il y a plus, et l'âme — au moins dans la plupart des cas — a pu coopérer aux desseins de Dieu sur elle, par le concours volontaire d'une *préparation* positive, soit éloignée, soit prochaine.

a) Préparation *éloignée*. En premier lieu, la pureté du cœur, c'est-à-dire l'exemption des fautes et des imperfections commises de propos délibéré. Seuls, les cœurs parfaitement purs sont admis à la contemplation de Dieu, selon l'enseignement formel de nos saints livres : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (1).

Mais une pureté de cœur si complète ne va pas sans la pratique habituelle des vertus, surtout de la charité parfaite et de l'union active ou habituelle à Dieu, qui est le prélude ordinaire d'une union passive plus parfaite et plus sublime.

Enfin, la solitude des déserts ou des cloîtres, ou tout au moins la retraite et le silence obtenus par de saints artifices jusqu'au milieu du monde, sont la condition habituelle et comme le lieu préféré du divin rendez-vous. Pour que Dieu puisse se faire entendre ou se montrer, il exige le silence, le calme, l'apaisement de tous les bruits extérieurs. Nos saints livres l'ont dit et répété : *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus* (2) ; — *In silentio et quiete proficit anima devota* (3).

b) L'âme a pu coopérer aussi par des dispositions *prochaines*. C'est souvent pendant la prière ou l'oraison ordinaire qu'elle se voit tout à coup élevée plus haut. La vérité discu-

(1) *Matth.* v, 8.
(2) *Os.* II, 14.
(3) *Imitation de J.-C.*

tée et élaborée par la méditation prend soudain un tel éclat surnaturel d'évidence, sous l'illumination de la grâce, que l'âme suspend tout travail discursif et se laisse absorber par un sentiment d'admiration et d'amour. Dans ce cas, la contemplation devient le couronnement de la méditation ordinaire, et ce genre de contemplation s'appelle quelquefois contemplation *acquise*. Mais c'est là un abus de mots, car jamais la contemplation mystique proprement dite n'est le fruit de notre labeur, jamais elle n'est acquise par un simple échange de notre pauvre monnaie spirituelle, si riche qu'on la suppose.

Cependant, nous convenons que la part de l'activité humaine est ici la plus grande possible, puisqu'elle conduit l'âme jusqu'à la porte où s'ouvre le monde nouveau et supérieur de la contemplation. Mais ce n'est pas elle qui, par ses mérites, ouvre cette porte. Une fois atteinte, c'est l'Esprit de Dieu qui l'ouvre, s'empare d'une âme pour lui en faire franchir le seuil et le rôle de cette âme devient alors passif. Il consiste à être docile, à laisser faire Dieu, à contempler le spectacle nouveau qu'Il va dérouler devant ses yeux ravis d'admiration. Mais ce spectacle n'en demeure pas moins un don gratuit, essentiellement gratuit, que l'âme est incapable d'acquérir par ses mérites, encore moins de produire par elle-même, même à un faible degré.

Voilà pourquoi, nous l'avons dit, il y a des âmes très vertueuses et très saintes qui n'auront jamais le don de la contemplation, quels que soient leur mérite et leur sainteté, parce qu'elles ne sont point appelées à cette vocation extraordinaire. Pourquoi cela ? *Dieu seul le sait*, répond sainte Thérèse.

A proprement parler, il n'y a donc qu'une seule oraison vraiment acquise par nos mérites et que nous pouvons toujours essayer de produire par nos efforts, certains d'y réussir, au moins à un faible degré : c'est l'oraison affective dans son degré le plus élevé, celui d'oraison de simplicité.

A cette oraison ou contemplation *acquise*, les théologiens ont toujours opposé l'oraison *infuse* de contemplation, et nous comprenons maintenant le véritable sens de cette épithète.

La contemplation est dite infuse parce qu'elle est un don purement gratuit de Dieu et que l'âme y est élevée sans qu'elle ait pris la peine d'y concourir autrement que par la préparation *positive* dont nous avons parlé.

Il peut même lui suffire parfois d'une préparation *négative*, qui se réduit à écarter les obstacles, dont les deux principaux sont le péché et l'attache déréglée aux créatures. « La sagesse, dit l'Ecriture, n'entrera point dans une âme livrée au mal et n'habitera point dans un corps soumis au péché » (1). Aussi l'auteur de l'*Imitation* fait-il justement observer : « C'est pour cela qu'il s'en trouve si peu qui s'adonnent à la contemplation, parce qu'il y en a peu qui sachent se détacher entièrement des créatures et des choses périssables » (2).

Par exception — car on ne saurait assigner ici de bornes à la puissance et à la bonté miséricordieuse du Seigneur, — avant même qu'une âme ait pensé à éloigner ces obstacles du péché et de l'attachement aux créatures, l'Esprit de Dieu peut faire brusquement irruption en elle, suppléer en un instant à la préparation qui lui manque, et l'élever soudainement du péché ou de la tiédeur aux clartés célestes de la contemplation et aux transports de l'amour qu'elle engendre.

Saul, terrassé sur le chemin de Damas, en est l'exemple classique. Mais telle n'est pas l'économie habituelle de la Providence, et sa loi ordinaire sera toujours celle de la préparation graduelle et méritoire.

* * *

Après avoir fait ainsi la part de l'homme dans la contemplation mystique, il nous sera plus facile de montrer combien la **part de Dieu** est infiniment supérieure et prépondérante, soit dans la vocation à la contemplation, soit dans l'acte lui-même de la contemplation.

a) *Dans la vocation.* — C'est Dieu seul, avons-nous dit, qui appelle une âme à cette contemplation. La vertu, quelque

(1) *Sap.* I, 4.
(2) *Imit.* III, XXXI, 1.

héroïque qu'on la suppose, n'est jamais qu'une condition négative, qui ne donne ni droit ni assurance d'y parvenir. Or, il y a des marques de cet appel, des signes de vocation dans certaines âmes privilégiées, et saint Jean de la Croix les a ramenés à trois principaux, qu'un bon directeur doit connaître.

Le premier est quand on reconnaît qu'on ne peut plus méditer ni se servir de l'imagination pour penser à Dieu, tandis qu'on s'en sert très bien pour penser aux choses profanes. Cependant, cette difficulté ou cette impuissance de l'esprit à raisonner et à imaginer pourrait venir, non d'une incapacité radicale, mais d'une simple négligence d'une âme qui a pris la fâcheuse habitude de se laisser aller aux distractions habituelles dans ses méditations. Il faut donc y ajouter un second signe.

Il consiste à ne sentir aucun désir de penser à d'autres objets que Dieu, parce qu'on n'y éprouve aucun plaisir. Cependant, remarque le même saint, ce dégoût pour les choses de ce monde pourrait encore provenir d'une humeur mélancolique, d'une misanthropie toute naturelle. Il faut donc y ajouter un troisième signe : c'est l'aptitude constatée à penser à Dieu sans multiplier les actes de l'entendement, de l'imagination, de la mémoire ou de la volonté, et à demeurer dans cet acte d'amoureuse attention au Seigneur avec une grande tranquillité intérieure.

La réunion de ces trois signes est décisive, d'après saint Jean de la Croix, et prouve une véritable vocation à la vie contemplative (1).

b) Passons à l'*acte même de la contemplation* que nous avons défini une connaissance expérimentale ou sensation du divin. Ici, la passivité de l'âme sous la touche divine paraît tout absorber. Mais en y regardant de plus près, et en faisant une analyse psychologique plus complète de la sensation du divin, nous découvrons que son processus traverse deux phases successives *comme pour toutes les autres sensations.* La première phase, celle de la passion proprement dite sous l'action de

(1) *Montée du Carmel*, I. II, ch. XIII.

Dieu qui nous saisit, est *purement passive*, et en elle-même, *in se*, nullement méritoire de notre part. De même que nous n'avons aucun mérite à recevoir un coup ou à être éclairé et échauffé par autrui. Ainsi nous n'avons aucun mérite à recevoir la touche de Dieu. Ce n'est point là, de notre part, un *acte* vital, mais une *passion* vitale, et le mérite ne se trouve que dans les actions libres et non dans les impressions reçues passivement. La seconde phase, au contraire, est celle des *réactions vitales*. D'abord celle de l'intelligence qui voit et contemple ; mais cet acte vital ne serait pas encore libre ni méritoire, sans le concours de la volonté qui seule peut être libre et mériter, par ses actes d'acquiescement, de complaisance, d'amour, de reconnaissance, etc... Aussi la vision béatifique du ciel elle-même, quoiqu'elle soit un acte vital, n'est pourtant pas libre ni méritoire.

Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ont bien mis en lumière cette distinction capitale des deux phases. Sainte Thérèse, après avoir parlé de la Contemplation active ou acquise, ajoute ceci : « Dans ces deux oraisons (actives), nous pouvons faire quelque chose de nous-mêmes, soutenus par la grâce de Dieu. Dans la contemplation dont je viens de parler, au contraire (la quiétude), nous ne pouvons absolument rien. C'est Dieu qui fait tout au-dessus de nous : c'est son œuvre à Lui (*Chemin*, ch. xxv)... ». « En cette œuvre notre part de concours est nulle... L'âme n'a ici d'autre rôle que celui de la cire sur laquelle on imprime un cachet. ... O Dieu de bonté ! Ici encore vous faites tous les frais ! Vous ne demandez qu'une chose... que la cire n'apporte point de résistance... » (*Château*, 5e D., ch. 2).

Et saint Jean de la Croix : « La contemplation ce n'est pas *agir* mais *pâtir* ou recevoir » (*Vive Flamme*, III, 3, § 7). — « L'âme reçoit tous ces biens spirituels sans produire de son fonds d'autres actes que son consentement... » (*Vive Flamme*, 3e v., 3e Cantiq., § 5). — « Dieu se communique à l'âme restant passive, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts et ne fait rien pour la recevoir. Et pour l'âme, recevoir ainsi cette lumière infuse surnaturellement, c'est tout comprendre en restant passive » (*Montée*, l. II, ch. xiii).

Aussi sainte Thérèse aime-t-elle à humilier les âmes contemplatives par cette pensée fondamentale que leur contemplation est toute gratuite et sans mérite de leur part : leurs lumières venant de Dieu et non d'elles-mêmes. Il est vrai que tout mérite vient de Dieu, mais ici il n'y a même pas de mérite à lui restituer, au moins dans cette première phase de la sensation du divin.

A la suite de ces deux grands mystiques, **Bossuet** se plaçait à ce point de vue rigoureux de la psychologie de la sensation, lorsqu'il écrivait ces paroles si peu comprises de nos jours : « L'état mystique consistant principalement (dans sa première phase), dans quelque chose que Dieu fait en nous, *sans nous*, et où, par conséquent il n'y a, ni ne peut y avoir de mérite... » — Et **saint Alphonse de Liguori**, Docteur de l'Eglise, et spécialement approuvé par le Congrès thérésien de Madrid, professait expressément la même doctrine dans son *Homo Apostolicus* (*Append.* I, 6). Nous la résumerons pour éviter tout malentendu, en un seul mot : la Contemplation, dans son élément propre et spécifique, n'étant pas de notre part un *acte vital*, mais une *passion vitale*, ne peut être méritoire, en elle-même, *in se*, mais seulement dans les opérations vitales et libres qui la précèdent, l'accompagnent ou la suivent.

Déjà le lecteur entrevoit la raison profonde de l'étonnement et même de l'opposition violente que cette doctrine a rencontrée chez tous ceux qui ont confondu la contemplation infuse avec l'acquise, et assimilé la *passivité très spéciale* du contemplatif avec la *passivité ordinaire* des dons du Saint Esprit. Dans toutes les bonnes actions opérées sous l'inspiration ordinaire du Saint Esprit, un acte de foi, par exemple, l'acte est tout entier de Dieu, comme cause première, et tout entier de l'homme comme cause seconde, et il n'y a qu'un seul acte où l'on ne saurait distinguer deux phases successives et chronologiquement distinctes. Dans la sensation du divin, au contraire, il y a deux phases, ou si l'on préfère, deux actions de la grâce. La première est *opérante en nous et sans nous*, *in nobis sine nobis*, et produit un *état passif* involontaire dont nous avons conscience. La seconde est *opérante en nous et*

avec nous, et produit les réactions vitales, volontaires et méritoires. Dans la première, « *c'est Dieu qui fait tout* », comme le proclame sainte Thérèse, et l'homme, incapable de coopérer à une action divine qui le dépasse, doit se contenter de « laisser faire Dieu ». — La passivité sous la touche mystique ou non mystique n'est donc plus la même. Ici elle n'est que partielle ; là elle est totale, c'est un cas limite, comme celui d'un cercle relativement au polygone inscrit dont les côtés, multipliés à l'infini, se rapprocheront du cercle sans l'égaler jamais. Ce sont deux espèces différentes, et l'on peut dire ici deux mondes différents. On touche ainsi du doigt la confusion première et fondamentale qui refuse de distinguer les deux modes d'agir, si différents des dons du Saint Esprit, et, par un amour exagéré de la simplification, réduit les voies passives de la Mystique aux voies passivo-actives de l'Ascétisme. — Mais c'est là un a-priorisme qui ne résiste pas à l'observation rigoureuse des faits et à l'interprétation loyale des témoignages.

*
* *

Après avoir fait la part de l'homme et celle de Dieu dans la causalité efficiente de la contemplation, avons-nous à faire quelque **part au Génie** et à l'**exaltation de la Foi** ? Examinons ces deux hypothèses.

La première, qui est celle des rationalistes et ne voudrait voir dans la contemplation qu'un effet naturel de l'esprit humain, tout concentré sur une même idée, au point d'arrêter tout raisonnement discursif et parfois même les autres puissances de l'âme, notamment la sensibilité extérieure, comme on le voit dans l'extase, n'est pas une explication complète ni adéquate des faits observés.

Que la ligature du raisonnement et des autres puissances puisse n'être qu'une conséquence naturelle d'une vision sublime, provoquant l'étonnement et la stupeur, nous pouvons bien l'accorder avec saint Thomas et Suarez, — et nous l'expliquerons plus longuement dans la seconde partie, en étudiant le phénomène de l'extase. Mais c'est la vision sublime elle-

même qu'il s'agit ici d'expliquer. Comment se fait-il qu'elle se rencontre chez les ignorants aussi bien et mieux que chez les savants ? Chez des hommes sans culture, nullement préparés à voir ce qu'ils voient, à comprendre ce qu'ils comprennent, à ce point qu'ils se sentent passifs et comme subjugués par une lumière supérieure, n'ayant d'autre initiative que celle de pouvoir, au début, détourner leur attention et se soustraire à l'action divine avant qu'elle ne les ait entièrement ravis ?

L'hypothèse d'une intuition géniale ne vaudrait que pour les hommes de génie, pour saint Paul ou saint Thomas, par exemple, qui sont l'exception, et non pour les esprits ordinaires et les ignorants, tels que les pauvres bateliers de Génésareth, qui sont le plus grand nombre. Encore ne vaut-elle point pour les premiers, car saint Paul, saint Thomas et les grands docteurs de l'Eglise sont unanimes à confesser ici leur impuissance personnelle et à proclamer avec une conviction profonde et enthousiaste le don tout gratuit de Dieu.

Ainsi, saint Paul, après avoir avoué avec confusion son ravissement au troisième ciel, s'empresse de s'humilier et de confesser son néant : « Pour moi, dit-il, je ne me glorifierai que de mes infirmités et de mes misères, pour qu'en moi éclate seule la vertu de Dieu » (1). Et il ajoute : « Parmi nous, il n'y a pas beaucoup de sages ou de savants selon la chair, ni de puissants, ni de nobles. Mais, au contraire, Dieu a choisi les ignorants selon le monde pour confondre les sages, les faibles selon le monde pour confondre les puissants, et il a choisi les plus vils et les plus méprisables selon le monde et ce qui n'était rien, pour détruire ce qui était élevé, afin qu'aucun homme ne puisse se glorifier devant lui (2). »

Toute l'histoire de l'Eglise est la répétition de ce premier acte de la Providence. Après les pauvres pêcheurs de Galilée, elle a pris ses voyants et ses voyantes parmi des ignorants selon le monde, parmi des bergers et des bergères, aussi souvent et plus souvent encore que parmi les grands docteurs et

(1) *II Cor.* XII, 9.
(2) *I Cor.* I, 29.

les hommes de génie. Le saint curé d'Ars, par exemple, n'avait-il pas, aux yeux de ses professeurs, passé pour un *minus habens* ?...

Si l'hypothèse rationaliste n'explique point les faits, l'**hypothèse fidéiste** sera-t-elle plus satisfaisante ? Celle-ci n'exclut point de parti-pris le surnaturel, mais le restreint aux merveilleux effets de la foi chrétienne. La contemplation ne serait plus que l'effet d'une lumière plus vive de la foi, lorsqu'elle s'exalte à un degré supérieur : ce qui ne supposerait qu'une grâce ordinaire, et non pas une grâce extraordinaire.

Cette théorie, moins mauvaise, assurément, que la précédente, n'est pourtant pas soutenable, parce qu'elle est contredite par les faits observés. Si l'on admettait que les clartés et les ardeurs croissantes, mais ordinaires, de la foi peuvent s'exalter jusqu'au phénomène de la contemplation, tel que nous l'avons décrit, il faudrait en conclure logiquement que la lumière et la chaleur de la foi, parvenues à un certain degré, aboutissent régulièrement à la contemplation mystique : ce qui est contraire à l'expérience, non moins qu'à l'enseignement unanime des théologiens.

C'est pour eux une vérité sanctionnée par l'expérience universelle qu'on peut acquérir une foi ardente et agissante, au degré le plus éminent, sans pour cela parvenir jamais à la contemplation. Et que la contemplation se rencontre, au contraire, au moins transitoirement, en des âmes dont la croyance est faible, languissante et même nulle, comme on l'a vu pour saint Paul et pour un grand nombre de pécheurs subitement convertis par la vision d'une lumière supérieure, au moment où ils s'y attendaient le moins (1).

Concluons : La contemplation mystique n'est donc l'effet ni d'une création naturelle de l'esprit ou du génie humain, ni du cours régulier de la grâce exaltant notre foi à un degré

(1) Sainte Thérèse en témoigne en ces termes : « Quelquefois, dit-elle, il plaira à Dieu d'accorder cette insigne faveur de l'union à des personnes qui sont dans un mauvais état, afin de les retirer, par ces moyens, d'entre les mains du démon... » (*Chemin de la perf.*, ch. XVII).

supérieur, mais elle est un don purement gratuit et extraordinaire de la bonté divine, qui, en se manifestant à une âme, ordinairement croyante, mais parfois incroyante, surélève et ravit ses puissances. Elle devient alors complètement passive sous la main de Dieu ; sa part d'activité ou de coopération est réduite à consentir, en prêtant son attention au spectacle qui va se dérouler sous son regard. D'ordinaire, elle a dû s'y préparer de loin négativement par la purification des sens, et positivement par l'acquisition des vertus, et encore cette préparation n'est-elle pas absolument requise, la puissance de Dieu pouvant y suppléer en un instant. « Ici, c'est bien Dieu qui fait tout », selon la parole de sainte Thérèse (1).

* * *

Quant à la **nature intime de la grâce** de Dieu qui produit la contemplation et à son dynamisme psychologique surnaturel, nous pourrions en laisser l'étude approfondie à la théologie spéculative (2), à l'exemple de sainte Thérèse qui n'en parle jamais, malgré son attachement bien connu à la doctrine de saint Thomas sur la grâce et son efficacité intrinsèque. On croirait presque qu'elle ignore, ou veut ignorer, que les états mystiques sont rattachés par tous les théologiens aux dons du Saint Esprit, surtout aux dons de Science, de Sagesse et d'Intelligence. Ce qui ne l'a pas empêché de tracer d'une main sûre la ligne-frontière entre la contemplation passive ou infuse et la contemplation acquise ou active, et partant entre les deux domaines de la Mystique et de l'Ascétique, et de projeter sur ces deux modes d'opération des dons du Saint Esprit des lumières incomparables.

Il nous suffira ici de renvoyer le lecteur à l'étude que nous en avons déjà faite dans notre *traité de théologie ascétique*. Les dons, en effet, n'étant pas réservés à l'état mystique, mais étant communs à toute vie spirituelle, puisqu'il est théologiquement certain qu'ils sont nécessaires au salut, et

(1) *Chemin*, ch. xx, p. 188, édit. des Carm.
(2) Cf. Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure*, t. II, p. 61 sq.

à plus forte raison à la perfection chrétienne, nous avons déjà dû les étudier dès le début de ces études.

Nous avons vu alors que les *dons du Saint Esprit* sont des habitudes infuses et permanentes, dérivant de la grâce sanctifiante, qui perfectionnent et transforment les facultés de l'âme, tant intellectuelles qu'appétitives, pour les rendre plus dociles et plus souples aux inspirations de la grâce. Tandis que les *vertus infuses* nous font agir conformément aux lumières de la raison éclairée par la foi, *humano modo*, les dons tendent à nous faire agir sous l'inspiration de l'Esprit Saint et partant d'une manière surhumaine, *supra humanum modum*, sans aucun raisonnement.

Toutefois les habitudes de ces dons, pour passer à l'acte, ont besoin d'être mises en branle par des grâces actuelles, infiniment variées de degrés et de modes, en sorte que tous les actes des dons ne sont pas nécessairement mystiques. Pour nous, ce qui distingue les états mystiques, dans la contemplation infuse, ce n'est pas un degré plus élevé, ni une fréquence plus grande des dons, notamment des dons de Sagesse et d'Intelligence, mais un mode particulier de ces mêmes dons. Et ce mode nouveau est une passivité *très spéciale* produite en nos âmes. Tandis que le mode ordinaire consiste à nous faire *agir* et agir *librement*, sous l'inspiration du Saint Esprit, sans avoir conscience de cette impulsion divine, le mode extraordinaire nous fait *pâtir* ou recevoir avec conscience un état produit par Dieu seul, tantôt suave et béatifiant, tantôt douloureux et purifiant, tantôt lumineux ou plein d'une ténèbre translumineuse.

Ce mode nouveau, saint Jean de la Croix l'a déjà défini dans son style lapidaire : « La contemplation, ce n'est pas *agir*, c'est *pâtir* ou recevoir. » Et sainte Thérèse : « Ici, c'est Dieu qui fait tout ; il ne demande de nous que de ne pas mettre d'obstacle à son action. » Et ce consentement lui-même n'est qu'une condition et non pas une cause efficiente partielle de l'œuvre que Dieu produit en nous et sans nous. Saint Thomas l'a bien fait remarquer : ainsi, dit-il, l'œuvre tout entière appartient à la grâce seule : *Motus* (quo consentimus) *non est causa gra-*

tiæ sed effectus ; *unde tota operatio pertinet ad gratiam* (1a 2æ, q. III, a. 2, ad 2).

Quel contraste frappant non seulement avec la grâce dite *coopérante*, qui concourt seulement à l'exécution d'un premier vouloir déjà produit, — mais encore avec la grâce que saint Thomas appelle *opérante avec nous*, ou bien encore *adjuvante* : « Homo per gratiam operantem *adjuvatur* a Deo ut bonum velit » (1a 2æ, q. 111, a. 2, ad 3). De cette grâce opérante avec nous, le saint Docteur a déjà dit qu'elle nous fait vouloir librement, bien loin de supprimer notre libre arbitre : *Sic agitur homo a Spiritu sancto, quod etiam agit in quantum est liberi arbitrii* (1a 2æ, q. LXVIII, a. 3, ad 2). En sorte que l'action produite est tout entière de l'homme comme cause seconde, et tout entière de Dieu, comme cause première ; et tel est le mode ordinaire des dons du Saint Esprit.

Dans l'autre mode, au contraire, celui de la grâce *opérant seule*, « c'est Dieu qui fait tout ». Comme exemple, saint Thomas donne le cas de l'infusion de la grâce sanctifiante dans le baptême du petit enfant et même de l'adulte, dont la seule cause efficiente est la volonté toute gratuite de Dieu (1).

De même, à notre avis, pour l'infusion de la contemplation mystique, que saint Jean de la Croix appelle si heureusement : *contemplation reçue dans la foi* — dans la foi, il est vrai, devenue transparente, grâce à l'expérimentation que Dieu nous en permet (*Montée*, II, ch. IX, fin). — De même pour toutes ou presque toutes les autres grâces mystiques, décrites plus loin dans les quatre dernières *Moradas* de sainte Thérèse et qui ne sont que le développement progressif de cette première grâce passive.

Or le but immédiat de toutes ces grâces mystiques — depuis le recueillement passif des puissances jusqu'à l'union transformante — est bien la sanctification de nos âmes, et non l'édification des fidèles ; elles sont donc des grâces dites

(1) *Gratia operans (sola) dicitur ipsa justificatio impii, quæ fit per ipsius doni gratuiti infusionem. Hoc enim donum, sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo ejus causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis* (De Verit., 27, a. 5, ad 1).

gratum facientes, et nullement des grâces *gratis datæ*, et si parfois certains théologiens les ont rapprochées de ces dernières, sans les identifier, c'est uniquement parce qu'elles sont, comme elles, toutes gratuites, sans aucun mérite de notre part, et sembleraient faire comme une espèce de transition entre les deux catégories.

La contemplation infuse est donc caractérisée par l'apparition, au moins pendant quelques instants rapides — d'un mode nouveau de la grâce et des dons. Tandis que cette grâce est d'ordinaire *opérante avec nous*, elle devient à certains moments *opérant seule*, en nous et sans nous, y produisant des états passifs involontaires dont nous avons conscience, qui sont le très puissant ressort de réactions vitales encore plus généreuses et plus méritoires.

Un des disciples les plus autorisés de saint Thomas, qui a essayé de reconstituer un traité de théologie mystique avec des fragments épars du saint Docteur, **Vallgornera**, O. P., a bien senti que les modes ordinaires des trois dons de Science, de Sagesse et d'Intelligence, s'ils sont capables de nous expliquer la contemplation acquise ou intermédiaire, ne suffisent pas cependant à tout expliquer, puisqu'il a dû y ajouter, comme *quatrième* cause efficiente, *une grâce encore plus élevée que les dons*, et même une *cinquième*, à savoir quelque participation inférieure à *la lumière de gloire* (1). Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est que l'éminent interprète de saint Thomas appelle cette grâce « encore plus élevée que les dons », *altius donis*, « une lumière extraordinaire », *extraordinarium lumen*, et la rapproche des grâces *gratis datæ* en ce sens qu'elle n'est pas indispensable à la sainteté. Or n'est-ce pas là précisément ce que nous avons appelé avec le cardinal Billot et l'opinion commune, un *mode extraordinaire* des dons du Saint Esprit, par opposition à leur mode *ordinaire* ?

Tel est l'enseignement, au nom de saint Thomas lui-même,

(1) Art. I... *Principium formale elicitivum contemplationis supernaturalis aliquando est donum scientiæ...* — Art. II. ...*Aliquando est donum sapientiæ...* — Art. III. ... *aliquando est donum intellectus...* — Art. IV. ... *aliquando est altius donis Spiritus Sancti...* — Art. V. ... *Aliquando est lumen gloriæ* (Th. a Vallgornera, *Theol. mystica D. Th.* q. III, disp. 4).

de la *dualité des voies unitives*, si fortement souligné plus tard par sainte Thérèse, et tout récemment par le Congrès thérésien de Madrid. Il y a donc pour l'union de l'âme à Dieu des voies actives et ordinaires, accessibles à tous, et des voies passives, extraordinaires et privilégiées. Ce sont les dons du Saint Esprit qui nous y conduisent également, mais par des modes différents d'opération : tantôt ordinaires, tantôt « encore plus élevés », comme dit Vallgornera, et vraiment « extraordinaires ».

Article IV.

Effets de la contemplation mystique.

Comme on doit distinguer l'arbre à ses fruits, c'est à ses effets qu'on doit reconnaître la vraie contemplation et la distinguer de ses contrefaçons illusoires. De là ces **règles de discernement** des esprits si utiles à la conduite des directeurs et que l'on trouve si abondamment développées chez sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, tous les grands mystiques et jusqu'aux auteurs de seconde main.

Nous croyons cependant que, tout en reconnaissant leur importance capitale, il est possible de résumer brièvement tout ce qui a déjà été dit sur ce sujet.

Ces effets, malgré leur complexité remarquable et la difficulté qu'on éprouve à en faire une analyse complète, se ramènent à deux groupes de nature très différente : les uns sont passagers comme l'acte lui-même de la contemplation, les autres sont permanents et demeurent après lui. Etudions-les séparément.

1. — Les **effets passagers** sont inséparables de l'acte contemplatif ; ils sont plutôt des éléments constitutifs de cet acte, et, partant, cessent avec lui. On peut en compter trois principaux.

a) Le premier est le *recueillement passif* et involontaire des puissances de l'âme, que sainte Thérèse nous décrira plus loin comme « l'antichambre » de la quiétude ou du premier degré de la contemplation infuse. Dès qu'elle commence, ce recueil-

lement devient une *suspension* ou *ligature* plus ou moins complète des puissances. D'abord de l'intelligence qui n'est pas inactive, mais ne peut plus agir suivant son mode humain. La puissance discursive du raisonnement est liée, et la puissance intuitive va s'exercer sur des objets nouveaux, tels que la présence de Dieu. Peu à peu toutes les autres facultés seront liées à leur tour, jusqu'aux organes sensibles, qui dans l'extase deviennent insensibles et immobiles, comme nous l'expliquerons en son lieu. Cependant la conscience demeure, et le contemplatif pourra décrire sa vision.

b) Le deuxième effet est l'*admiration* qui suit immédiatement l'élévation suspensive de l'esprit. Cette admiration peut provenir de deux sources : soit de la soudaineté et la nouveauté du spectacle que l'âme est admise à contempler, soit de la nature même de l'objet dont la sublimité ou la profondeur surpasse nos forces intellectuelles et confond notre entendement.

Cette distinction est importante pour répondre à plusieurs théologiens, tels que Philippe de la Trinité, provincial des Carmes déchaussés, qui, dans sa *Somme de théologie mystique*, pense que l'admiration, loin d'être un effet essentiel de la contemplation, diminue par l'habitude et cesse complètement dans les degrés plus parfaits.

Il est clair, en effet, que le sentiment d'admiration provenant de la première source, la nouveauté, peut diminuer et cesser tout à fait par la fréquence des actes et l'habitude. Mais il reste toujours la seconde source pour alimenter le sentiment d'admiration et celle-ci est inépuisable parce qu'elle est une manifestation de l'Infini.

Dans le ciel, où Dieu révèle complètement la splendeur de sa face, les bienheureux prosternés dans les saints tremblements de l'admiration, comme le chante l'Eglise, *tremunt potestates*, rediront sans fin leur cantique : *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth* !... Non, ils ne s'accoutument pas à de tels spectacles, et l'admiration qui en résulte sera éternelle.

Et lors même que Dieu, sur cette terre, au lieu de mani-

fester son essence et ses attributs, ne manifesterait que sa seule présence, ou bien quelque vérité surnaturelle telle que la transcendance de son être, l'esprit en se fixant sur cet objet y découvrirait sans cesse des profondeurs croissantes, des abîmes sans fond, et en face de cet Infini qui l'enveloppe de toute part et le domine, il ne pourrait jamais se défendre d'un profond sentiment d'admiration. L'Infini, sous quelque aspect qu'il se présente à la contemplation, sera donc toujours une source inépuisable d'admiration.

c) Au sentiment intellectuel de l'admiration vient s'ajouter la délectation du cœur, l'*amour*, que tous les mystiques sans exception affirment inséparable de la contemplation. C'est le troisième de ses effets essentiels. L'admiration conduit spontanément à l'amour de l'objet admiré. Alors le cœur éclate en actions de grâces, en louanges, en expressions passionnées de tendresse et de dévotion, et l'âme tout entière, amoureuse de vérité, de beauté et de bonté, s'élance vers l'objet bien-aimé et s'unit à lui dans un délicieux écoulement de tout son être.

Le corps lui-même s'unit à sa manière à ces saints transports, car il tressaille et éprouve fortement le contre-coup de cette joie spirituelle : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, s'écriait le Psalmiste (1). De là, la jubilation, les larmes, l'ivresse mystique, l'extase et autres phénomènes accidentels dont nous parlerons dans la deuxième partie de cette étude.

Ici se placerait un **problème** qui a suscité parmi les théologiens les plus vives controverses : « L'amour dans la contemplation est-il toujours en proportion exacte de la vision intellectuelle ? L'équilibre existe-t-il nécessairement entre l'illumination de l'esprit et l'embrasement du cœur ? »

Dans ce débat, tous accordent que l'*amour ne va jamais sans quelque connaissance*, en sorte que si la connaissance était nulle, l'amour de l'objet inconnu deviendrait impossible, suivant l'axiome : *Ignoti nulla cupido*. Aussi faut-il se garder

(1) *Ps.* LXXXIII, 3.

de prendre à la lettre certaines paroles de Denys le Mystique, saint Bonaventure, Gerson et bien d'autres mystiques exaltant les « divines ténèbres de l'amour ». Il ne s'agit ici que de ténèbres relatives, translumineuses, suivant la célèbre distinction de saint Augustin : nous pouvons aimer un objet placé hors de notre vue, mais jamais un objet inconnu : *Invisa diligere possumus, incognita nunquam.*

Mais pourquoi, à égal degré de connaissance dans l'esprit de deux personnes, ne pourraient correspondre des degrés très inégaux de vivacité ou de délicatesse dans les sentiments de leurs cœurs ? Ecoutons la réponse si pleine de vérité de saint Jean de la Croix :

« Quoique la volonté ne puisse aimer ce que l'entendement ne connaît pas, elle peut néanmoins aimer Dieu davantage et avec plus d'ardeur, encore que la connaissance de l'entendement ne croisse point : une connaissance moindre et moins distincte suffit pour un plus grand amour. C'est pourquoi plusieurs âmes aiment beaucoup plus Dieu qu'elles ne le connaissent ; et, au contraire, plusieurs le connaissent beaucoup plus qu'elles ne l'aiment. Il arrive même souvent que les personnes les moins éclairées sur les grandeurs de Dieu sont enflammées d'un amour plus ardent et plus consumant, parce que la seule foi leur suffit pour connaître Dieu, et qu'elles donnent ensuite toute leur volonté à l'amour divin, sans se repaître de connaissances spéculatives et curieuses (1). »

Dans son commentaire sur Denys le Mystique, Hugues de Saint Victor répond dans le même sens : « Le cœur peut avoir plus de force que l'intelligence, et la sainte dilection entre souvent là où la science ne pénètre point (2). »

Si, dans la contemplation, c'est l'élément affectif ou l'amour qui l'emporte sur les clartés de la vision, les mystiques lui donnent le nom de contemplation *séraphique* ; si c'est, au contraire, la lumière qui prédomine, ils l'appellent *chérubique*. On sait, en effet, que dans la hiérarchie céleste les

(1) S. Jean de la Croix, 18e *Cant.*, p. 443.
(2) *Exposit. in Hierarch. cœlest. S. Dionys.*, I. VII.

chérubins représentent l'éclat de la science, et les séraphins l'ardeur de l'amour.

* * *

II. — Après ces trois effets essentiels : le recueillement et la suspension des puissances, l'admiration et l'amour, qui sont *transitoires* comme l'acte lui-même de contemplation, étudions les **effets permanents** qui demeurent habituellement dans une âme contemplative. Ils se résument tous en un seul mot : ce sont des *effets de sainteté*. Le vague de cette expression laisse déjà entrevoir au lecteur les difficultés d'une classification rigoureuse et, partant, la variété très grande des essais tentés par les auteurs mystiques. Sans nous attarder à les comparer et à les discuter, bornons-nous à signaler rapidement les six principaux effets décrits par sainte Thérèse :

a) Le premier effet permanent de la contemplation est la *paix* de l'âme. D'après la définition de la paix par saint Augustin : *Pax est tranquillitas ordinis*, — pour avoir la paix, il faut se reposer dans l'ordre, et plus l'ordre sera parfait, plus parfaite sera cette paix. Or, quel ordre plus parfait peut-on imaginer ici-bas que celui de la contemplation où l'esprit atteint la Vérité par une intuition directe, où le cœur est ravi par le souverain Bien, où l'âme entière a atteint, d'aussi près que possible sur cette terre, l'objet de sa béatitude éternelle et s'y repose avec délices ? En s'emparant des deux puissances maîtresses de l'âme, et en les fixant en lui-même, dans l'ordre essentiel, Dieu lui donne ainsi un avant-goût du ciel.

Cependant, cette paix céleste n'arrive pas toujours d'emblée. Les débutants sont parfois inquiets, ou tout au moins surpris par la vue du monde nouveau, si difficile à comprendre, où ils sont entrés. Tout ce qui est nouveau et mystérieux cause de la défiance, de l'hésitation, du doute. Un bon directeur saura les instruire, les rassurer, les encourager et aussi les soutenir dans les rudes épreuves dont ces voies extraordinaires ne sont pas exemptes, comme nous le dirons en son lieu.

b) Le second effet est la *délicatesse* toujours croissante de

la conscience. La lumière de la contemplation lui révèle un tel contraste entre la sainteté de Dieu et sa propre misère, que l'âme aspire d'un élan généreux à faire cesser une si étrange disproportion entre sa laideur repoussante et la Beauté infinie. De là, le besoin d'expiation, de purification de plus en plus complète, qui s'empare de ces saintes âmes et nous étonne. Plus elles semblent pures à nos yeux grossiers, par comparaison aux âmes vulgaires, plus elles se jugent, comparées à la Sainteté même, imparfaites et misérables, indignes des regards et des complaisances de Dieu. Le critère de nos jugement n'est pas le leur ; elles ont des yeux de lynx et nous sommes des myopes.

En outre, la contemplation n'est pas seulement une lumière qui nous révèle le contraste de sainteté entre Dieu et nous-mêmes, elle est un feu dévorant qui nous porte à nous consumer pour son amour. Plaire à Dieu, toujours et partout : telle est la devise dont ces âmes aimantes inspirent et transfigurent toutes leurs actions.

c) Le troisième est une *humilité* profonde avec sa compagne, l'*obéissance*. Plus on se rapproche de Dieu, plus on comprend clairement qu'il est tout et que nous ne sommes rien que par lui. Mais cette conviction que la méditation ordinaire suffit à nous faire acquérir, éclate expérimentalement dans la contemplation, où nous éprouvons si évidemment notre passivité entre ses mains divines, notre impuissance totale à y réussir par nos propres efforts, même dans la plus faible mesure. Cette dépendance absolue de Dieu qui seul communique, augmente ou retire le don de la contemplation, lorsqu'elle a été une fois bien sentie par une âme contemplative, donne à son humilité une trempe toute nouvelle. De là, le désir de s'abaisser toujours davantage devant Dieu et devant les hommes, le besoin de s'anéantir dans sa misère originelle pour se mettre à sa véritable place : *Oportet illum crescere, me autem minui*. Voilà pourquoi les vrais contemplatifs, pour rester fidèles à l'ordre et accomplir toute justice, sont aussi avides d'abaissement et d'obéissance que nos mondains sont amoureux des honneurs et de la gloire.

d) Le quatrième fruit est le *don de force*. La contemplation se termine, en effet, à l'amour, et à un amour aussi extraordinaire que la lumière même de la contemplation. Un tel amour ne peut manquer de tremper fortement une âme privilégiée et de lui communiquer une indomptable énergie pour le bien et une patience héroïque dans les épreuves. Elle en vient, comme saint Paul après son ravissement au troisième ciel, à défier toute créature du ciel et de la terre, et la mort elle-même, de rompre à jamais le nœud infrangible de la divine charité : « Qui pourra donc nous séparer de l'amour de Jésus-Christ ? Les tribulations, la peine, la faim, la soif, le dénuement, les périls, la persécution, les supplices ? Mais de tous ces maux nous demeurons victorieux par la grâce de Celui qui nous a aimés. Oui, je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les futures, ni la violence, ni les altitudes, ni les abîmes, ni rien de créé, ne pourra jamais nous séparer de l'amour de Dieu, en Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). »

e) *La faim et la soif de la justice*, que Notre-Seigneur compte parmi les sept béatitudes, sont un autre effet de la contemplation. C'est le propre de la nourriture divine, sur cette terre, d'aiguiser la faim de ceux qui y goûtent en passant, et de rendre plus ardente la soif de ceux qui ont une fois trempé leurs lèvres à cette coupe : *Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient* (2). Or, Dieu, dans la contemplation, ne se donne que quelques instants pour se dérober ensuite au regard et au sentiment, et cette vision fugitive, ce contact passager ne peuvent qu'aiguiser davantage les désirs de l'âme qui devient de plus en plus altérée et affamée de la nourriture céleste.

f) Aussi le sixième et dernier effet de la contemplation est-il l'*impatience de la vie bienheureuse* et le mépris grandissant de tout le reste. *Quam sordet tellus, cum cœlum aspicio*, s'écriait saint Ignace après une de ses extases, et saint Paul : *Cupio dissolvi et esse cum Christo* (3). Il n'est impatient de

(1) *Rom.* IX, 35.
(2) *Eccl.* XXIV, 29.
(3) *Phil.* I, 23.

mourir que pour vivre éternellement de cette vie bienheureuse, entrevue seulement dans son extase. Ainsi le dégagement de l'âme s'opère suavement, sans effort, par une irrésistible attraction d'en haut, et une fois libre de tous les liens terrestres, elle monte, dans l'ascension contemplative, jusqu'au seuil de l'éternité bienheureuse, attendant le jour et l'heure où elle doit enfin y entrer.

« Je me meurs de ne pas mourir ! » s'écriait sainte Thérèse, et cette sublime parole est le refrain d'un de ses plus célestes cantiques que l'inspiration lyrique d'un Racine, d'un Corneille ou d'un Chateaubriand n'a jamais égalé en beauté.

Tels sont les principaux effets de sainteté produits dans une âme par la vraie contemplation mystique. Leur absence est un signe certain d'illusion et de fausse mysticité. Si, au lieu de paix, le prétendu contemplatif éprouve de l'inquiétude et de la tristesse ; — au lieu de délicatesse de conscience, devient immortifié ; — au lieu d'humilité et de besoin de se cacher, fait parade de ses faveurs célestes et cherche à les montrer ; — au lieu de soumission et d'obéissance, fait preuve d'indépendance et d'entêtement ; — au lieu de force d'âme héroïque, fait preuve de faiblesse et de lâcheté ; — au lieu de faim et soif de la justice, vit dans la tiédeur ; — enfin, si, au lieu de saints désirs du ciel et d'impatience de la vie bienheureuse, il se trouble à la pensée de la mort..., inutile de pousser plus loin notre examen ; inutile de passer à la discussion des faits merveilleux qu'il peut opérer : son illusion, sinon sa supercherie, est suffisamment démontrée.

Au contraire, la présence dans une âme contemplative de ces marques d'éminentes vertus est une preuve, ou tout au moins un préjugé très favorable qui nous autorise à examiner avec soin les phénomènes merveilleux qui l'accompagnent.

L'exercice des vertus, ou la vie ascétique ne cesse donc pas avec le commencement de la vie mystique : elle redouble au contraire d'intensité, car la grâce mystique n'est pas une fin, mais un moyen nouveau pour atteindre à l'union parfaite qui est la sainteté ou l'héroïsme des vertus.

Article V.

Durée de la contemplation.

La durée de la contemplation, étant une autre conséquence de sa nature, va nous aider à la comprendre plus complètement.

Posons en principe qu'**elle est relativement courte.**

Plusieurs faux mystiques, tels que les quiétistes du XVII^e^ siècle que Bossuet a si vaillamment et si magistralement réfutés, prétendaient que la contemplation pouvait être continuelle, et constituer un état permanent de sainteté ici-bas. Cet acte, qu'ils appelaient « un doux enfoncement en Dieu », une fois produit, était continu, invariable. D'où défense de le réitérer. C'était un acte d'amour pur qui dispensait des actes de toutes les autres vertus, telles que la foi, l'espérance, la contrition, la prière, etc., au risque d'un notable relâchement dans la réception des sacrements, le culte et les mœurs.

Ces dangereuses nouveautés suscitèrent alors des controverses passionnées, dont nous ne pouvons aujourd'hui nous faire qu'une pâle idée, et que l'autorité de grands évêques comme Bossuet et Fénelon ne parvint pas à calmer. Il fallut l'intervention du roi et la condamnation du pape Innocent XII (12 mars 1699).

Saint Thomas avait, par avance, réfuté ces prétentions excessives dans un article de la *Somme théologique*, dont voici le résumé : « Sans doute, disait-il, il n'y a aucune contradiction intrinsèque dans la notion d'un acte ininterrompu et sans fin de contemplation. Telle est la contemplation des bienheureux dans le ciel. Mais, sur cette terre, cela paraît contraire aux lois qui régissent l'union de l'âme et du corps. D'abord, aucune opération de l'esprit n'est perpétuelle, et toutes sont soumises aux suspensions et aux relâches qu'exige la vie organique, tels que le repos et le sommeil. S'il en est ainsi de tout acte humain en cette vie mortelle, à plus forte raison de l'acte qui est le plus intensif et le plus sublime de tous, puisqu'il est le point culminant de la vie spirituelle :

Nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis (1). »

L'organisme physiologique d'ailleurs s'y opposerait absolument, soit que la contemplation ait son écho dans les sens, soit qu'elle n'en ait aucun. Dans le premier cas, l'activité intellectuelle se répercute sur le cerveau et les élans affectueux sur le cœur et la circulation du sang, comme on le voit manifestement dans l'extase où tout le corps reflète avec une admirable vivacité l'illumination et les transports de l'âme. Or, ces ébranlements de tout l'organisme produisent inévitablement une fatigue qui exige du repos. Il faudrait un miracle continu pour que les forces corporelles puissent sans fatigue suffire aux émotions prolongées de l'acte contemplatif.

Si l'on suppose, au contraire — malgré l'invraisemblance, — que le corps pourrait ne prendre aucune part à une contemplation purement spirituelle, en sorte qu'il y aurait suspension, non seulement de tout mouvement discursif de l'esprit, mais encore de tout écho dans la sensibilité organique, la partie sensible subirait ainsi, à cause de cette compression contre nature, une fatigue peut-être encore plus grande que celle produite par un excès d'activité. En tout cas, ce serait là un état violent et tellement anormal qu'il ne saurait durer sans péril de mort.

Comme on le voit, c'est notre corps qui empêche la perpétuité de la contemplation, soit qu'il y prenne une part excessive brisant ses organes, soit qu'on lui refuse la part qui lui revient de droit et qu'on le prive du mouvement sensible qui est son besoin et sa vie.

Aussi, parvenu à son apogée, l'acte contemplatif tend à se ralentir et à s'arrêter. L'âme redescend bien vite du ciel sur la terre. Suivant la gracieuse image de saint Grégoire le Grand, son vol ressemble à celui des sauterelles dont parle le saint homme Job, que l'on voit s'élever par bonds, rester peu de temps en l'air et retomber presque aussitôt sur leurs pieds.

(1) II-II, q. CLXXX, a. 8, ad 2.

Resterait à mesurer, si possible, le **temps maximum** de ce vol de l'âme dans la contemplation mystique. Ici, laissons la parole aux saints qui en ont l'expérience.

Sainte Thérèse, à propos de l'oraison de quiétude qui lui fut accordée dès sa première année de vie religieuse, dit que « cette union durait très peu : je ne sais même, ajoute-t-elle, si c'était le temps d'un *Ave Maria* ». Et ailleurs, parlant du vol de l'esprit : « Cette suspension de toutes les puissances ne dure jamais longtemps ; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi-heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré (1). »

Cependant quelques auteurs accordent une durée plus grande, exceptionnellement.

Philippe de la Sainte-Trinité assigne comme limite extrême environ une heure.

Alvarez de Paz et Suarez sont encore plus larges. Ils vont jusqu'à penser que Dieu, par une surabondance extraordinaire de grâces, prolonge quelquefois au delà de cette limite l'acte de contemplation mystique.

Ce qu'il y a de certain, c'est que, un instant interrompu, cet acte peut reprendre bientôt sous le charme d'une attraction nouvelle, en sorte que la série de ces actes contemplatifs, en se succédant à de courts intervalles, peut donner les apparences d'une seule et même contemplation.

Ainsi s'expliqueraient **les longs ravissements** de plusieurs saints, comme de saint François d'Assise, qui, d'après les témoins oculaires, semblaient durer plusieurs heures, plusieurs jours et même des semaines entières.

Toutefois, cette merveille de durée pourrait s'expliquer autrement. Si, au lieu de parler de la contemplation elle-même, c'est-à-dire de l'acte intuitif et suspensif des puissances en Dieu, on parlait aussi de tous les actes secondaires qui le précèdent et le suivent, la solution serait bien différente. Ces actes étant bien moins parfaits et demandant une attention moins absorbante peuvent, par leur nature même, durer

(1) *Vie*, ch. XIV et XVIII.

beaucoup plus longtemps. Tel est, par exemple, l'état de quiétude ou de repos qui suit d'ordinaire l'extase et peut se prolonger de longues heures et même des jours entiers, au témoignage de sainte Thérèse. « Après ces courtes suspensions de l'extase, dit-elle, les puissances venant à se réveiller et à demeurer pourtant tranquilles, on peut passer en cette manière quelques heures en oraison (d'union à Dieu) ; et on les y passe, en effet, et l'on ne s'en trouve jamais mal pour si longtemps que dure cette oraison (1). »

Enfin, si, au lieu de considérer seulement les actes qui précèdent, accompagnent ou suivent la contemplation, on visait, en outre, la disposition habituelle qu'ils développent dans la volonté de s'unir à Dieu et de se fixer en lui, il est clair que cette disposition, comme toutes les habitudes, peut être permanente dans une âme et y demeure des années entières. En ce sens très large, mais un peu abusif, la contemplation peut être dite perpétuelle, et Bossuet l'accordait volontiers aux quiétistes, tout en ayant soin de lui donner le nom beaucoup moins équivoque d'*habitude du saint amour*, laquelle peut fort bien orienter toute une vie. Voici ses paroles, tirées de l'*Instruction sur les états d'oraison*, ch. 1er :

« La contemplation, écrit-il, peut subsister dans un fond de bonne volonté qui est fixée en Dieu seul par l'habitude du saint amour. Or, par la fermeté de cette habitude, en un sens inébranlable, *on y tend* à une oraison non interrompue, parce qu'on n'oublie rien pour y parvenir... (Cette bonne volonté) produit une succession de bons mouvements si suivis, si uniformes, qu'on voit bien que tout dépend du même principe intérieur, c'est-à-dire de l'habitude du saint amour ; et c'est, durant le cours de cette vie, ce qu'on appelle contemplation ou prière perpétuelle. »

Concluons de ces principes si autorisés et si lumineux, qu'il faut se méfier si le phénomène de la contemplation paraît se prolonger trop longtemps. On pourrait le confondre avec ce qui précède et ce qui suit ; on pourrait surtout prendre pour

(1) *Vie*, ch. XVIII.

de la contemplation infuse une oraison d'ordre inférieur et très ordinaire sans aucune espèce infuse, qui n'est pas la véritable « sensation intuitive du Divin ».

Article VI.

Sujets aptes à la contemplation mystique.

Il faut poser en principe qu'aucune condition sociale ou profession humaine, pourvu qu'elles n'aient rien d'incompatible avec l'honnêteté et la sainteté, n'exclut des faveurs mystiques de la contemplation. Les hommes et les femmes, les enfants et les vieillards, les riches et les pauvres, les savants et les ignorants, les personnes mariées et les célibataires, les séculiers et les religieux, les prêtres et les simples fidèles, dans le monde et dans la solitude, tous, en un mot, quel que soit leur âge, leur rang, leur éducation ou leurs fonctions, peuvent être élevés par Dieu à ces états éminents de la sainteté.

Ce qui prouve — soit dit en passant — que la contemplation mystique n'est le produit ni de l'intelligence et du génie, ni de tel ou tel degré de la sensibilité, ni du tempérament, ni du milieu où l'on vit, en un mot, d'aucune cause naturelle, mais d'un don supérieur à la nature et vraiment divin.

Cependant, si **le tempérament** n'est jamais un obstacle insurmontable au don de la contemplation, ce serait exagéré de n'en pas vouloir tenir compte pour juger de l'aptitude naturelle d'un sujet. Alvarez de Paz va jusqu'à dire : « Il y a des parfaits à qui Dieu refuse ce don parce qu'ils n'ont pas le tempérament assez calme pour la contemplation » (1).

Tous n'ont pas, en effet, l'étoffe d'un mystique, soit à cause de la lenteur de leur esprit, soit à cause de leur nature trop inquiète et mobile. Or, la grâce de Dieu, bien loin de détruire la nature, ne fait que l'élever en la transformant, sans la forcer jamais ou bien rarement.

---

(1) *De inquisitione Pacis*, t. III, p. 1692 (Ed. de Mayence).

Aucun **âge** n'est requis. Bon nombre de contemplatifs ont reçu les premières illuminations de la grâce dès leur plus tendre enfance. Les exemples de saint Louis de Gonzague ou de Jean Berckmans sont connus de tous. D'après les Bollandistes, dont la critique est si sévère et fait autorité parmi les historiens, la bienheureuse Christine Stumbel eut sa première extase, qui dura trois jours, à l'âge de dix ans ; la bienheureuse Osanne de Mantoue avait à peine six ans lorsqu'elle fut favorisée d'une grâce analogue.

Parmi les **veuves**, nous avons déjà cité les noms illustres de sainte Brigitte, sainte Elisabeth de Hongrie, sainte Chantal, la vénérable Marie d'Oignies et tant d'autres.

Parmi les **pécheresses** converties : Marie-Madeleine, Marguerite de Cortone, Zoé, Thaïs, Pélagie, etc., sont célèbres.

Parmi les femmes engagées dans le saint état du **mariage**, il suffit de rappeler l'exemple le plus récent, celui de la bienheureuse Marie-Anna Taïgi, qui, malgré les préoccupations et les devoirs de la maternité, fut élevée à la plus merveilleuse des vies contemplatives. Au témoignage d'un de ses historiens : « Son cœur était sous le charme de ces attraits surhumains qui n'appartiennent dans l'Eglise qu'aux grands contemplatifs... Cette femme ignorante et pauvre, mais fidèle à la grâce, devenait l'émule de sainte Thérèse, de saint Bonaventure, de saint Jean de la Croix... Quand elle se mettait en oraison, le ravissement lui était aussi naturel que l'est pour nous une simple prière, et son âme était tellement saisie qu'on eût dit qu'elle eût voulu sortir de son corps (1). »

Il est vrai, cependant, que ce cas est rare, parce que les femmes ou les époux entrés dans les liens du mariage ont le cœur trop partagé entre les créatures pour pouvoir le donner tout entier à Dieu, comme l'observe saint Paul : *Qui cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori et divisus est* (2).

Ce même exemple suffirait à prouver que **les ignorants**

(1) *La Vén. Anna-Maria Taïgi*, par le P. G. Bouffier, p. 120 et suiv.
(2) *I Cor.* vii, 33.

et les gens du peuple, ne sachant ni lire ni écrire, loin d'être exclus des faveurs célestes, en sont favorisés quelquefois, et même souvent, pouvons-nous ajouter avec le cardinal Bona : « Il arrive souvent, dit-il, qu'un homme du peuple qui ne sait pas lire parle plus doctement de Dieu et des choses de Dieu qu'un docteur célèbre qui a passé toute sa vie sur les livres. Cela vient de ce que l'expérience surpasse la spéculation, et l'amour la science, ou de ce qu'on s'unit plus étroitement à Dieu par les affections du cœur que par les méditations de l'esprit. »

Nous pourrions ajouter que cela vient aussi de ce que les pauvres, dépourvus de toute culture littéraire et de toute prétention scientifique, et qui n'ont appris que les rudiments du catéchisme populaire, sont d'ordinaire plus humbles, plus défiants d'eux-mêmes et plus confiants dans les secours de Dieu. A ces âmes vides d'elles-mêmes, à ces pauvres d'esprit, Dieu se plaît à se communiquer plus librement, et il met une sorte de jalousie à être leur unique Maître et à les instruire supérieurement.

Cependant, il ne faudrait pas en conclure que **la science** est par elle-même un obstacle, et c'est cette exagération qu'Innocent XII a condamnée avec la soixante-septième proposition de Molinos, dont voici le curieux texte :

« Un théologien a une moindre disposition qu'un homme sans culture pour l'état contemplatif : 1° parce qu'il n'a pas une foi aussi simple ; 2° parce qu'il n'est pas assez humble ; 3° parce qu'il n'a pas autant de soin de son propre salut ; 4° et qu'ayant la tête pleine d'images, d'idées, d'opinions et de controverses, il ne peut entrer dans la pure lumière. »

Assurément, cette boutade n'est pas entièrement fausse. Il peut arriver pour tel ou tel savant que toutes ces raisons se trouvent justifiées et qu'elles placent l'ignorant au-dessus d'eux. Mais ce serait une injure à la science et à la vérité elle-même de les ériger en principe absolu. Eh ! qu'on nous dise en quoi la science éminente des saint Augustin, des saint Hilaire, des saint Chrysostome, des saint Grégoire, des saint Bonaventure ou des saint Thomas a pu nuire à la vivacité

de leur foi, à la profondeur de leur humilité, au zèle de leur propre salut ou à la liberté de leur esprit pour jouir de la plus sublime contemplation ! Au contraire, elle leur a servi beaucoup pour s'unir à Dieu, correspondre à ses lumières et croître en sainteté.

« Sans doute, dit saint Thomas, la science peut porter l'homme à se confier en lui-même et, par conséquent, à ne point s'abandonner complètement à Dieu. Ainsi, elle peut devenir occasionnellement un obstacle à la dévotion, tandis que des gens simples et de pauvres femmes trouvent dans leur humilité un grand amour de Dieu. Cependant, quand une grande vertu vient s'unir à la science pour la soumettre à Dieu, la dévotion ne peut qu'y gagner (1). »

Ce n'est donc pas la faute de leur science si certains savants ne sont pas des contemplatifs, mais plutôt la faute de leur insuffisante humilité.

Le témoignage de sainte Thérèse, qui avait eu tant à souffrir de l'ignorance de certains confesseurs, est encore plus énergique et plus précieux à recueillir :

« La science, écrit-elle, est, ce me semble, un grand trésor pour la contemplation, quand elle est jointe à l'humilité. J'en ai vu la preuve, il y a quelques jours, dans quelques-uns de ces hommes éminents en doctrine. En fort peu de temps, ils avaient fait d'admirables progrès, et c'est ce qui m'inspire le plus vif désir de voir un grand nombre de savants devenir des hommes d'oraison (2). »

« La science, dit à son tour saint François de Sales, n'est pas de soi-même contraire, mais fort utile à la dévotion, et, si elles sont jointes ensemble, elles s'entr'aident admirablement quoiqu'il arrive fort souvent que, par notre misère, la science empêche la naissance de la dévotion, d'autant que la science enfle et enorgueillit. Certes, la sainteté des Cyprien, Augustin, Hilaire, Chrysostome... a non seulement beaucoup illustré, mais grandement affiné leur dévotion (3). »

(1) II-II, q. LXXXII, a. 3 ad 3.
(2) *Vie*, ch. XII.
(3) *Tr. de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. IV.

Concluons donc qu'il peut y avoir des contemplatifs dans tous les états, et que la science, loin d'être un obstacle à la contemplation, lui est un aide précieux quand elle est accompagnée d'humilité.

* * *

Cependant, n'y a-t-il pas certains états d'âme qui semblent mieux disposer à la contemplation et qui ont les préférences du divin Epoux ? Assurément, et tous les auteurs sont unanimes à signaler les trois suivants :

D'abord les **vierges** : ainsi, la prédilection de Jésus pour saint Jean, entre tous les apôtres, avait ce motif formel, comme en témoigne saint Jérôme et la tradition tout entière : *Diligebat eum Jesus quoniam specialis prærogativa castitatis ampliori dilectione fecerat dignum* (1).

Saint Jean lui-même, dans sa vision sublime de l'île de Pathmos, nous montre les âmes vierges, exemptes de toute souillure charnelle, formant le cortège de l'Agneau sans tache, et les plus rapprochées de son cœur : *Hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati ; virgines enim sunt. Hi sequuntur Agnum quocumque ierit* (2).

Tel est, du reste, l'enseignement formel de Notre-Seigneur lui-même dans le Sermon sur la montagne : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu » (3). Rien de plus convenable. Cet affranchissement volontaire des voluptés des sens élève une âme à la dignité de l'ange et même plus haut, suivant la juste remarque de saint Jean Chrysostome, car les anges, n'ayant point de corps, ne peuvent avoir le mérite de la virginité : ils ne sont pas vierges, mais seulement immaculés. Seul, l'homme peut avoir ce mérite héroïque et, par cet ennoblissement de sa nature, devenir moins indigne de son union contemplative avec Dieu, qui est Esprit pur.

Du reste, pour atteindre à ces sommets de la virginité et s'y maintenir, l'âme humaine a besoin du cortège de toutes

(1) *Contra Jovin.*
(2) *Apoc.* XIV, 4.
(3) *Matth.* V, 8.

les autres vertus, dont la virginité est comme la synthèse ou la fleur la plus délicate. Elle a surtout besoin de la pratique habituelle de la prière et de l'oraison. Or, quelle voie plus convenable pour l'introduire dans l'oraison contemplative ?

Enfin, il est tout naturel que le divin Epoux choisisse de préférence pour épouses des âmes qui n'ont pas connu d'autre union, des cœurs qui n'ont pas été consumés d'autres feux, en un mot, des cœurs vierges. Il trouve, d'ailleurs, en elles une plus grande réciprocité, une plus parfaite intimité, car le cœur humain, ayant besoin d'aimer et ne pouvant rester vide et désolé, s'attache d'autant plus à Dieu qu'il n'est point partagé par d'autres affections. Plus il est vide d'amour terrestre, plus il se remplit d'amour divin. « Celui qui est vierge et n'est point marié, dit saint Paul, n'a point à chercher à plaire à son époux, son unique préoccupation est de plaire à Dieu seul (1). »

Pouvons-nous aller plus loin et soutenir que si tous les cœurs vierges, soit des hommes, soit des femmes, sont spécialement aptes à la contemplation, celui des femmes, des jeunes filles, semble avoir les préférences de Dieu ?Assurément, et nous pourrions prendre en ce sens ces paroles que l'Eglise adresse à Marie dans ses chants liturgiques : *ora pro devoto femineo sexu.* Ce sexe est le plus dévot, le plus apte à l'union à Dieu. L'histoire en témoigne suffisamment. Mais il y a des raisons à ce fait.

Les femmes ont sans doute leurs défauts. Elles sont souvent nerveuses, impressionnables, passionnées, avides d'émotions extraordinaires ; elles sont parfois dissimulées et s'illusionnent facilement : aussi dirons-nous plus tard les justes méfiances que doivent nous inspirer certains de leurs récits et les délicates précautions qu'un bon directeur doit savoir prendre pour distinguer le vrai de l'imaginaire. Mais il n'en est pas moins juste de reconnaître en elles des qualités qui les disposent bien mieux à la vie contemplative.

(1) *I Cor.* VII, 33.

La religiosité native de la femme est, en effet, ordinairement plus grande et plus délicate que celle de l'homme, et, partant, son aptitude à s'unir à Dieu plus intimement doit être reconnue. Elle a une pudeur naturelle qui protège mieux son innocence et la pureté de son âme. Elle a un organisme plus sensible et plus affectueux qui la rend plus accessible à l'amour divin et aux plus héroïques dévouements. Elle a le sentiment de la faiblesse originelle de son sexe qui la rend plus humble et plus disposée à rechercher en Dieu son refuge et son soutien. Enfin, la femme est moins distraite d'ordinaire que l'homme par les affaires, les études, les soucis de l'existence matérielle, et, partant, mieux disposée à la vie intérieure et contemplative.

Scaramelli ajoute une dernière raison qui ne nous paraît pas à dédaigner : la femme ne pouvant aspirer à l'honneur et aux consolations du sacerdoce et du ministère des âmes, il semble que Dieu ait voulu la dédommager, en quelque sorte, par la sublimité et les joies spirituelles de la contemplation.

Quoi qu'il en soit, les préférences de Dieu pour le sexe faible dans le choix des âmes contemplatives est un fait indéniable. Sainte Thérèse, dans sa *Vie* (ch. xxxvi), déclare expressément que le nombre des femmes élevées à la contemplation dépasse de beaucoup celui des hommes, et elle ajoute que saint Pierre d'Alcantara avait fait la même remarque.

Enfin, la troisième catégorie d'âmes privilégiées sont les amies de **la solitude** et des **cloîtres**. Témoins : saint Antoine, saint Arsène, saint Pacôme, saint Hilarion dans leurs déserts ; — saint Benoît, saint Bruno, saint François d'Assise dans le silence et le recueillement de leurs monastères ; — sainte Thérèse, sainte Angèle et tant d'autres saintes religieuses derrière les grilles de leurs couvents. Au contraire, les contemplatifs dans le monde sont l'exception.

Inutile d'en développer longuement les raisons tant elles sont manifestes. Il est clair, en effet, que ces saints asiles contribuent à réaliser ce dégagement de l'âme qui dispose à l'union à Dieu et au vol sublime de la contemplation, par la séparation totale et le mépris du monde ; par le silence, les

méditations répétées, l'usage fréquent des sacrements et de la sainte communion ; par le renoncement habituel à la volonté propre, l'obéissance, la pauvreté volontaire, l'assujétissement de la chair et les macérations de toutes sortes. Tout cela est une victoire continuelle de l'esprit sur la chair, de la grâce sur la nature, et lorsqu'on a vaincu la nature, on est au-dessus de ses contingences, plus près des anges et de Dieu, tout préparé à recevoir ses communications intimes.

Voilà pourquoi les âmes contemplatives abondent dans les cloîtres, à ce point que saint François de Sales estimait que toutes ses religieuses étaient aptes au moins à l'oraison de quiétude. Voilà aussi pourquoi l'Eglise ne confie la direction des religieuses qu'à des mains plus délicates, plus habiles, choisies entre mille.

Telles sont les trois catégories d'âmes particulièrement aptes aux faveurs de la contemplation. Sans vouloir limiter en rien sa toute-puissance et sa miséricordieuse bonté, nous pensons que ces âmes étant les plus dignes ou les mieux disposées à les recevoir, c'est sur elles que Dieu verse de préférence les plus précieux de ses dons mystiques.

CHAPITRE III

Espèces de contemplation mystique.

Après avoir étudié la nature de la contemplation mystique — en essayant de comprendre ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle est, — il faut rechercher ses espèces, si tant est qu'elle se divise en formes diverses. La division, en effet, est, après la définition de la nature, la deuxième manifestation essentielle du savoir humain sur un objet donné.

De même que la **lumière blanche** du soleil se compose de sept couleurs distinctes formant entre elles une gamme comparable à la gamme des notes musicales, ainsi la lumière divine, révélée par la contemplation des saints mystiques, semble composée de diverses couleurs qui se fondent entre elles dans une merveilleuse hiérarchie.

Ces couleurs ne sont-elles que des degrés d'intensité, des nuances de la même et unique couleur ? Nous ne le croyons pas. Il y a, par exemple, entre la vision de l'extase et le toucher mystique de l'oraison de quiétude la même **différence spécifique** qu'entre le toucher et la vue, ou quelque autre de nos cinq sens, et ce n'est pas sans raison que tous les saints mystiques, depuis saint Augustin jusqu'à sainte Thérèse, ont employé la célèbre métaphore des cinq sens spirituels, pour exprimer en langage humain le fait intime qu'ils expérimentaient.

Aussi n'approuvons-nous pas les auteurs contemporains qui se contentent de parler des *degrés* de la contemplation, puisqu'il s'agit de différences spécifiques. Et comme chaque espèce peut à son tour avoir des degrés variés, comme chaque couleur a ses nuances, il en résulte un grand désordre dans les classifications qu'ils proposent et qu'ils compliquent étrangement par la confusion de simples degrés avec des espèces distinctes.

Une classification des états contemplatifs n'en demeure pas moins **très difficile** et ardue, soit à cause de notre inexpérience personnelle, car nous ressemblons ici à des aveugles essayant de classer les couleurs qu'ils n'ont jamais vues par les analogies avec les sons qu'ils entendent ; — soit à cause de la nature même de ces états surnaturels si mystérieux qu'ils sont difficiles à soumettre à l'analyse et à réduire en formules, même pour ceux qui en ont l'expérience personnelle ; — soit enfin à cause de la diversité des voies de Dieu dont la pleine liberté déjoue parfois nos prévisions et nos calculs. Ces difficultés ne doivent point nous surprendre : puisque le mystère est partout dans les sciences de la nature, et que des énigmes indéchiffrables sont sans cesse présentes aux regards des plus savants, à plus forte raison devons-nous les retrouver et les confesser inévitables dans la science du surnaturel.

De là, des divergences sans nombre dans les classifications imaginées par les théologiens. Plusieurs proposent de distinguer *sept* états contemplatifs ; sans doute que ce chiffre mystique de sept a plus d'attraits. Sainte Thérèse se contente de *quatre*, mais comme elle y ajoute les trois états précédents de l'oraison commune, elle revient ainsi indirectement au nombre parfait de sept.

Loin de nous la pensée de discuter ni même d'énumérer ces innombrables divergences — ce serait long et bien inutile à notre but, — nous nous contenterons de suivre l'ordre minutieusement décrit par sainte Thérèse, dont l'autorité est ici sans rivale, et pleinement approuvé par saint Jean de la Croix (1).

Or, d'après notre sainte, il y a **quatre états** contemplatifs bien différents : aussi les appelle-t-elle des *demeures* du *Château intérieur* de l'âme. Ces demeures, qui ne sont pas de simples *degrés* d'intensité dans le même amour ou la même union, sont plutôt comme des appartements de style et d'ameublements variés, tout à fait distincts, quoiqu'ils com-

(1) *Cantique*, ch. XIII et XXII

muniquent entre eux et soient autant d'étapes dans l'ascension d'une âme vers Dieu. Ils sont une progression ascendante vers une pénétration toujours plus intime de la créature par son Créateur, et partant, vers une vie angélique et de plus en plus dégagée des liens du corps. Cependant, ce passage d'étape en étape n'est pas obligatoire, ni même le fait le plus fréquent, et chacune des demeures est assez bien aménagée pour qu'on puisse y passer toute une vie.

Voici les noms de ces quatre demeures spirituelles :

1° L'oraison de recueillement passif et de **quiétude** ;

2° L'oraison d'**union** ;

3° L'oraison d'**union extatique** ;

4° L'oraison d'**union parfaite** ou mariage spirituel.

Ce sont là, si l'on veut, quatre étages superposés du même palais mystique (1).

Rappelons en même temps les noms des trois demeures précédentes, correspondant à peu près aux trois étapes de la vie ascétique : l'oraison vocale dans la voie purgative, l'oraison mentale et affective dans la voie illuminative, et l'oraison de simplicité dans la voie unitive.

Au total, sept demeures distinctes, mais nullement séparées, comme on le voit, par des cloisons étanches, — réserve faite pour les deux ordres ascétique et mystique, dont nous avons déjà établi la distinction fondamentale et irréductible, basée sur le critère distinctif d'une *connaissance vraiment expérimentale ou sensation du divin et des choses divines.*

Nous allons essayer de les visiter tour à tour, en nous rendant compte de leur nature et de leur aménagement intérieur.

Article Ier.

L'oraison de recueillement passif et de quiétude.

Le recueillement passif et la quiétude, aux yeux de sainte Thérèse, ne sont pas deux oraisons différentes, mais deux

(1) On a essayé, sans succès, d'en retrancher les trois plus élevés (union, extase, mariage) pour en faire des hors-d'œuvre, extraordinaires, hors du plan général et

étapes de la même oraison, ou, pour nous servir de la métaphore familière à la sainte, le premier est comme le vestibule ou l'antichambre de la même demeure spirituelle, la première dans l'ordre mystique (1). Voyons en quoi il consiste.

La comparaison entre deux phénomènes distincts est la première manière de les étudier et de les comprendre. Or, le **recueillement passif** dont il s'agit ici est entièrement différent du recueillement actif des espèces d'oraisons vulgaires, voire même de l'oraison de simplicité. Il n'est nullement commandé par un acte de volonté, il n'est pas le produit de notre effort personnel et de notre industrie, mais uniquement de l'action divine.

Dieu vient à l'improviste surprendre l'âme fidèle, non seulement pendant la prière ou la méditation, mais jusqu'au milieu de ses occupations matérielles les plus vulgaires. Alors cette âme se trouve tout à coup — elle ne sait comment — séparée des choses qui l'entourent, toute retournée au dedans d'elle-même, absorbée par une pensée encore confuse, mais très profonde, de la présence de Dieu en elle, comme avertie qu'il va parler et que sa voix va se faire entendre dans une solitude intérieure la plus complète.

« Ce recueillement, dit sainte Thérèse, ne s'acquiert ni en se retirant dans des lieux obscurs, ni en fermant les yeux. Il ne dépend d'aucune chose extérieure, car les yeux se ferment d'eux-mêmes, sans que la volonté y ait part, et l'on se trouve dans une profonde solitude sans l'avoir cherché » (2).

Et la sainte de conclure un peu plus loin : « Ce recueillement surnaturel est donc indépendant de notre volonté, et nous n'en pouvons jouir que quand il plaît à Dieu. »

---

des voies mystiques normales, en sorte que la quiétude serait le sommet de ces voies. C'est là, évidemment, mutiler la mystique, sous prétexte de la simplifier et de la rendre accessible à tous. Toute l'œuvre de sainte Thérèse, comme de saint Jean de la Croix, établit, au contraire, une continuité manifeste depuis la quiétude et l'union jusqu'à l'union transformante ou mariage spirituel.

(1) « Dès que je commençais à avoir un peu d'oraison surnaturelle, j'entends de quiétude... » (Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xxii).

(2) *Château intérieur*, 4e demeure, ch. iii.

Voilà pourquoi ce recueillement a été appelé *entièrement passif* ou *infus*, et comment, par cette passivité même, l'âme sort des états ordinaires pour entrer dans les états mystiques.

Cependant, notons-le de nouveau avec soin, cette passivité est bien loin de supprimer complètement notre liberté, qui s'exerce encore, quoique indirectement et d'une autre manière. Dans le recueillement actif, c'est par l'initiative et l'effort personnel que nous faisons acte de liberté. Dans le recueillement passif, c'est par l'adhésion volontaire au bon plaisir de Dieu. L'âme s'y laisse aller volontiers et s'abandonne librement à l'action de la grâce divine, car elle pourrait encore, au moins au début de cette douce pression, se détourner et se distraire pour en rompre le charme. Aussi, en ce moment, ne perd-elle conscience ni d'elle-même ni de sa liberté.

Les deux espèces de recueillement diffèrent donc essentiellement dans leurs *causes* ; ils diffèrent aussi par la *nature* psychologique du phénomène. C'est encore sainte Thérèse qui va nous l'apprendre. Elle nous enseigne que, dans ce saisissement divin qui l'envahit tout à coup, l'âme éprouve une sensation bien différente de la récollection ordinaire et, partant, bien difficile à faire comprendre à ceux qui ne l'ont pas expérimentée. Elle essaye pourtant une description de cet appel intime de Dieu, rassemblant nos puissances errantes et volages par un signal émouvant, et le compare à la voix « si douce, si attirante et si forte » du pasteur rassemblant tout à coup ses brebis dispersées.

Cette sainte éprouvait donc comme la sensation d'un signal puissant et inattendu qui faisait tressaillir tous ses membres, et cette comparaison lui paraissait tellement fidèle et expressive qu'elle ajoute aussitôt : « Il me semble que je n'ai jamais si bien expliqué ceci qu'à cette heure (1). »

Le recueillement passif est enfin caractérisé par ses *effets*, tant extérieurs qu'intérieurs. Les yeux se ferment spontanément, les oreilles semblent se refuser à tout bruit extérieur et à toute parole humaine ; les membres se reposent dans

(1) *Château int.*, 4e demeure, ch. III.

l'immobilité, l'attitude du corps tout entière respire le recueillement le plus profond. Au dedans, l'imagination se tait ; les agitations des sens se calment, l'esprit se recueille dans l'attente des grandes choses...

Ce n'est pas toutefois que les puissances de l'âme, intérieures ou extérieures, soient encore suspendues. Les sens externes ne sont pas impuissants à voir, à entendre, à accomplir leurs fonctions normales ; l'entendement peut encore raisonner et discourir. Aussi n'est-ce pas une suspension véritable des puissances, mais seulement apparente, qu'il vaudrait mieux, pour éviter toute équivoque, appeler du nom de *silence spirituel*. C'est le silence de l'attente qui prélude à un grand événement : l'oraison de quiétude.

Alors seulement la sensation de la présence du Dieu invisible se développera avec une intensité assez grande pour suspendre réellement le jeu naturel des facultés. Le raisonnement discursif cessera le premier, pour se changer en simple intuition : ce qui suffit pour une véritable suspension. Puis ce sera le tour des autres facultés : toutes feront plus ou moins silence pendant que l'âme fixera son attention sur la présence de son divin objet, dans l'immobilité de sa contemplation.

* * *

Mais, avant d'étudier ce nouvel état — de la quiétude mystique, — rappelons quelques **conseils de sainte Thérèse** aux âmes favorisées de la grâce du recueillement passif. Conseils qu'un bon directeur ne doit point ignorer pour les bien conduire.

Le *premier* est qu'il serait imprudent de vouloir faire effort pour transformer en suspension véritable des puissances le silence qui caractérise le recueillement, et dont nous venons d'indiquer la profonde différence d'avec la suspension. Puisque tous les dons mystiques viennent de Dieu, et de Dieu seul, sans aucune ingérence de notre part, notre effort serait aussi inutile que celui du petit poussin « qui voudrait voler avant d'avoir des ailes ».

Aussi sainte Thérèse ne craint pas d'appeler cet effort une

sottise et de prédire son insuccès : « Ce qui reste à l'âme qui essaye de supprimer alors les discours de l'entendement, c'est la honte de la sotte tentative et une sécheresse beaucoup plus grande ». Elle découvre aussi dans cette vaine tentative un manque d'humilité et une vaine recherche de nous-mêmes et de nos propres avantages : « Eh ! comment peut-il être dans cet oubli de soi, s'écrie-t-elle, celui qui est tellement attentif sur lui-même qu'il n'ose seulement remuer ? Comment peut-il se réjouir de la gloire de Dieu, celui qui ne pense qu'à empêcher son entendement d'agir ? » Et elle conclut, avec son grand bon sens : « Laissons nos puissances s'acquitter librement de leur office ordinaire, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de leur en confier un autre de plus élevé (1). »

Le *deuxième* conseil à donner aux âmes admises au recueillement passif, c'est de ne goûter aux douceurs et suavités qu'il leur procure qu'avec une grande tempérance et sobriété. A l'intérieur, n'y goûter que selon le bon plaisir de Dieu, avec un détachement parfait qui nous fait préférer sa très sainte volonté à nos consolations et à notre bien-être ; à l'extérieur, sobriété dans nos paroles et dans nos épanchements au dehors. Point de confidences indiscrètes, mais silence et effacement devant les hommes pour ne pas tarir les sources de la grâce de Dieu.

Enfin, un *dernier* conseil, c'est l'abandon filial entre les mains de Dieu ; abandon qui exclut toute préoccupation et toute impatience de la prochaine visite de sa grâce. Dieu reviendra de lui-même et à son heure. Il suffit à l'âme de s'en remettre entièrement à son bon plaisir, tout en se tenant prête à entrer au premier signal dans ce rendez-vous de la quiétude où le bon Maître va l'appeler.

* * *

La **quiétude mystique** est, en effet, le terme du saint recueillement. Celui-ci, nous l'avons dit, n'est que le vestibule et

(1) *Château int.*, 4e demeure, ch. III.

l'antichambre de la première demeure du château mystique. Qu'est-ce donc que ce nouvel état ?

Comme nous l'avons déjà insinué, il consiste d'abord dans la *suspension* des puissances de l'âme. Non pas encore de toutes, il est vrai, car la suspension des sens externes est réservée pour l'oraison plus haute de l'extase, mais tout au moins dans la suspension de tout raisonnement discursif et du « discours » qu'opère normalement l'esprit au moyen d'une succession d'images et de formes mentales combinées entre elles.

D'où la suppression même des entretiens dialogués d'une âme avec son Dieu et des actes d'adoration, d'admiration, d'amour, etc., formulés par des paroles intérieures, successives et variées. Tous ces actes de l'activité de l'esprit et du cœur qui remplissent les oraisons ordinaires d'une manière un peu tumultueuse, et que Notre-Seigneur lui-même appelait le *multiloquium* plus ou moins imparfait, sont remplacés par un acte unique très simple, faisant moins de bruit et plus de profit ; acte très facile et très suave, qui ressemble bien moins à un travail qu'à un repos de l'esprit et du cœur.

On commence à comprendre le véritable sens de ce mot : *suspension des puissances*, que nous avons employé à la suite de tous les mystiques, malgré son équivoque. La suspension d'une puissance n'implique nullement — comme le sens obvie semblerait l'indiquer — que cette puissance devient inactive et plongée dans le sommeil ou une mort passagère, il s'en faut de beaucoup. Une puissance suspendue, au sens mystique, est encore active ; elle peut même alors atteindre son maximum d'intensité, mais elle ne peut agir que d'une certaine manière, selon un mode nouveau, surhumain, et sur un certain objet. Aussi Bossuet appelle-t-il plus justement cet état *une ligature* de la puissance.

Ainsi, par exemple, l'intelligence à l'état normal peut s'exercer dans tous les domaines de la vérité, à travers tous les objets des sciences humaines, et poursuivre ses recherches par tous les procédés logiques, intuitifs ou discursifs. A l'état de suspension mystique, au contraire, elle sera fixée sur un

seul objet : Dieu, ou quelque attribut divin, par exemple, et se trouvera impuissante à s'occuper d'autre chose ; en outre, elle ne pourra saisir cet objet que par intuition et se sentira incapable de tout raisonnement et de tout autre mode d'opération discursive.

Telle est la vraie notion de l'état de suspension ou de ligature de cette puissance, d'où il résulte pour elle l'*impossibilité* momentanée de passer à un autre objet que Dieu ou de le chercher par les autres procédés naturels.

Cependant, cette suspension des puissances n'est encore que le *côté négatif* de l'oraison de quiétude. Hâtons-nous d'en montrer le *côté positif*.

A l'état de suspension mystique, notre esprit et notre cœur ne peuvent contempler que Dieu seul et ne peuvent jouir que de Dieu, mais comme ils concentrent sur cet acte unique toute l'activité de l'âme, ils atteignent alors leur **maximum d'activité**. Une brève analyse va nous en montrer le développement.

Dès que l'âme s'est sentie tout à coup surprise et envahie par le recueillement passif sous la main de Dieu, son esprit **contemple la présence réelle** de l'Etre divin, — au sens que nous avons expliqué — et son cœur se repose dans la paix suave de son amour : deux actes qui n'en font qu'un. Voilà ce qui est tout à fait nouveau dans l'oraison de quiétude.

Le premier acte est celui d'intuition : c'est le *simple regard intérieur*, dont parlent si souvent tous les mystiques, mais qui est, dans ce premier degré des oraisons mystiques, un toucher obscur plutôt qu'une vision. C'est la présence de Dieu sentie sans être vue, comme il arrive, pendant l'obscurité de la nuit, que nous sentions très sûrement la présence d'un ami en lui pressant la main,sans pouvoir contempler son visage.

« O douce main ! s'écriait, ravi, saint Jean de la Croix, ô touche délicate, qui avez le goût de la vie éternelle ! » (1) Et, dans sa *Nuit* (2), il décrit longuement son expérience de la présence de Dieu sentie sans l'intermédiaire de l'imagina-

(1) *Vive flamme*, str. 2, v. 3.
(2) L. II, ch. XXIII.

tion ni d'aucune faculté sensible, et qu'il appelle « un attouchement spirituel ».

Ce contact divin donne à l'âme une certitude absolue de la présence de Dieu, sur laquelle sainte Thérèse revient avec insistance : « Dans la quiétude, écrit-elle, l'âme *ne voit point* cet adorable Maître qui l'instruit, elle sait seulement avec certitude qu'il est avec elle (1). »

Ailleurs, elle répond à une objection : « Mais comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu, qu'elle ait été en Dieu et Dieu en elle, puisque durant cette union elle ne le *voit* ni ne l'*entend* ?... Je réponds... qu'elle le sait, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner (2). »

La bienheureuse Angèle de Foligno précise ainsi cet attouchement de l'âme : « Elle sent, dit-elle, que le Dieu immense est *mélangé* avec elle et lui tient compagnie » (3). Elle expérimente ainsi la rigoureuse exactitude de cette image familière aux philosophes et aux théologiens, traitant de l'immensité de Dieu et comparant la créature à une petite éponge plongée dans l'océan de la divinité et tout imbibée de ses eaux. Le don mystique que nous étudions consiste précisément à en avoir conscience par une sensation spirituelle.

Quelque difficulté que nous éprouvions à comprendre un sentiment dont l'expérience nous manque, il faut l'admettre comme un fait unanimement constaté par tous les saints contemplatifs, qui ont pour le moins atteint ce premier degré de la contemplation. Ce fait est pareillement admis par tous les théologiens mystiques faisant autorité. Comme exemple, citons ces paroles du savant Jésuite Scaramelli, décrivant l'union de quiétude :

« De même que le corps humain touche et est touché par un autre corps, qu'il sent ainsi sa présence, et parfois avec jouissance, ainsi l'âme *touche* ou *est touchée* par une substance spirituelle, et elle en sent la présence avec la sensation propre

(1) *Sur le Cant. des cant.*, ch. IV.
(2) *Château*, v. ch. I.
(3) *Bolland.*, n. 145.

à un pur esprit, et parfois avec une grande jouissance, si c'est, par exemple, Dieu qui la touche et qui lui est présent... De même que nos sens extérieurs nous font connaître la présence de leurs objets par le moyen de sensations matérielles et grossières, (mais intuitives), ainsi l'âme perçoit la présence de Dieu par une sensation spirituelle, délicate, pure et simple (1). »

On voit par cette seule citation qu'il ne s'agit plus ici d'un toucher moral ou métaphorique, comme l'on dit que Dieu a touché l'âme ou le cœur d'un pécheur. Non, l'image exprime ici une réalité pure et spirituelle. Ce fait, encore une fois, est unanimement expérimenté par les contemplatifs et reconnu vrai par les maîtres de la vie intérieure.

On remarquera sans doute que ce toucher divin demeure obscur, et, tout au moins dans ce premier stade de la contemplation, n'apporte à notre esprit que peu ou point de lumières nouvelles. Mais n'est-ce pas une nouveauté que de confirmer expérimentalement nos connaissances déjà acquises sur la présence de Dieu ?... Que si cette lumière obscure nous fascine et nous subjugue par son seul attouchement, si sa chaleur embrase d'amour et transporte notre cœur, ne serait-ce pas déjà un don tout nouveau et infiniment précieux ? L'amour ne nous importe-t-il pas mille fois plus que la connaissance ?

Ecoutons à ce sujet l'enseignement de Bossuet, si admirablement profond. Il se demande comment l'âme est éclairée dans l'oraison de quiétude, si c'est par de nouvelles connaissances qui viennent enrichir l'esprit, comme celles que nous avons coutume de puiser dans la lecture des livres et l'étude des sciences humaines, et il répond : « Non, c'est en s'appauvrissant, au contraire [d'un bagage scientifique inutile et embarrassant], c'est en perdant les riches substances de toutes les belles conceptions, de toutes les belles paroles dont elle accompagnait ses actes intérieurs ; par là, elle en vient à parler le pur langage du cœur. Jusqu'à ce qu'on en soit venu là, on parle toujours à soi-même un langage humain, et on revêt

(1) *Directoire mystiq.*, tr. III, n. 24, 27.

ses pensées des paroles dont on se servirait pour les exprimer à un autre. Mais dans l'oraison de quiétude on en vient tellement à parler à Dieu qu'on n'a plus un autre langage que celui que Dieu seul entend, qui est aussi celui que nous avons appelé le langage du cœur, surtout dans l'acte d'amour qui ne se peut ni ne se veut s'expliquer à Dieu que par lui-même. *On ne lui dit qu'on l'aime qu'en l'aimant*, et le cœur parle alors à Dieu seul. La pensée étant ainsi épurée de ce qui la grossit, des images, des expressions, du langage humain, l'âme goûte le plus pur de tous les biens, qui est Dieu, non seulement par la plus pure de toutes les facultés intérieures, mais encore par le plus pur de tous ses actes, et s'unit intimement à la vérité, plus encore par la volonté que par l'intelligence (1). »

En résumé, dans l'oraison de quiétude, l'esprit cesse à peu près tout travail intellectuel et cède la parole au cœur, tandis qu'il se repose dans la contemplation de Dieu senti présent.

Le cœur est, en effet, le principal acteur de l'oraison de quiétude, et encore son rôle est-il très simplifié et très doux. « Inutile alors, dit saint Jean de la Croix, d'amener les eaux vives du saint amour de fort loin, par les aqueducs longs et compliqués des considérations, des figures et des formes ; l'âme est penchée sur les bords de la source, qui est le sein de Dieu. Aussi, si l'on voulait contraindre cette âme à revenir au travail de la méditation, elle en éprouverait une répugnance extrême, comme le petit enfant que l'on voudrait arracher des mamelles maternelles, où il puise un lait abondant, pour l'obliger à rechercher avec effort la nourriture vulgaire. »

Non seulement les flots du saint amour affluent alors en abondance et sans effort, mais encore le cœur sait l'exprimer à Dieu sans l'effort d'aucune parole. Comme l'a si bien dit Bossuet : « On ne dit à Dieu qu'on l'aime qu'en l'aimant ». C'est l'acte le plus complet d'amour, puisqu'il se consume tout entier en amour, sans se perdre en vaines protestations ou manifestations d'amour.

---

(1) *Instruction sur les états d'oraison*, I. V, § 18.

*
* *

Cette simplicité d'actes, cette façon si simple et si élevée de contempler et d'aimer est pourtant ce qui **déroute les âmes novices** et les jette parfois dans l'étonnement et de pénibles doutes sur la valeur de leur oraison. Elles s'imaginent que leur quiétude est synonyme d'oisiveté et qu'elles perdent leur temps en s'abandonnant à ce nouveau genre d'oraison.

En sorte que le passage de l'oraison commune à l'oraison de quiétude est souvent marqué par une crise de conscience assez pénible, causée par la nouveauté du monde surnaturel où l'âme a pénétré pour la première fois.

Il importe donc que cette âme, ou tout au moins son directeur, sache que cette crise n'a rien d'inquiétant, pourvu qu'une direction intelligente, secondant les desseins de Dieu au lieu de les contrarier, s'applique à diminuer la durée et l'acuité de cette épreuve.

Dans ce but, un bon directeur emploiera **trois remèdes.**

Le *premier* sera de rassurer ces âmes par l'argument d'autorité. Sainte Thérèse, saint François de Sales, Bossuet, Fénelon et tant d'autres lumières de l'Eglise ont nettement décrit et analysé cette espèce d'oraison, en la recommandant comme un don de Dieu. Tous les saints contemplatifs, sans exception, l'ont eux-mêmes pratiquée avec fruit et lui doivent pour une bonne part leur avancement dans les voies parfaites. Bien plus, ils ont souvent calmé les mêmes scrupules. Ainsi, sainte Thérèse nous raconte dans sa *Vie* qu'une personne pieuse, vivement affligée de ne pouvoir plus méditer, vint lui confier sa peine et la consulter. Or, après examen, elle n'eut pas de peine à découvrir que cette personne, sans s'en douter, faisait l'oraison de quiétude, et l'encouragea à continuer dans cette voie. Bossuet lui-même a constaté que ce fait était assez fréquent. Aussi cherche-t-il à le prévenir dans son *Instruction sur les états d'oraison* et les *Règles* si sages qu'il composa pour les religieuses de la Visitation de Meaux.

En *second* lieu, on peut expliquer à ces âmes troublées par l'état de quiétude pourquoi ce qu'elles prennent pour un repos

oisif et pour une perte de temps n'est tel qu'en apparence et que, sous cette prétendue inaction, se cache une activité très parfaite, qui peut produire d'excellents fruits de sainteté. Que si cette activité est plus ou moins inconsciente, surtout au début, lorsqu'on n'en a pas une expérience suffisante, c'est qu'elle échappe à notre attention, à cause de sa spiritualité même et de sa simplicité.

Ce serait le cas de faire méditer à ces âmes, si elles sont capables de philosophie, cette belle page de Bossuet nous expliquant pourquoi l'âme se connaît si peu elle-même : « C'est, dit-il, que notre âme, s'enveloppant sans cesse dans les images sensibles, dont elle est toute remplie, toute pénétrée, ne se distingue point elle-même d'avec le corps, ne se connaissant que par un sentiment confus, par conscience, comme on parle ; et, par une suite nécessaire, ce qu'elle ignore le plus, ce sont ses actes, ses mouvements intellectuels. Pourquoi ? Parce qu'elle ne voit rien qu'à travers cet épais nuage d'objets corporels que les sens lui apportent sans cesse, d'où se forme l'habitude de croire en quelque façon que rien n'est réel que ce qui se sent, ce qui se touche, ce qui se manie ; d'où vient ensuite que, lorsqu'elle est appliquée à la pure intellection qui se pratique dans l'oraison de quiétude, elle s'échappe pour ainsi dire à elle-même, ne croit plus opérer, *pendant qu'elle commence à exercer ses plus véritables et naturelles opérations*. Mais, peu à peu, l'âme, à force de se trouver toute recueillie en elle-même, commence à se démêler expérimentalement d'avec le corps, et par là même elle apprend à séparer ses occupations intellectuelles, qui sont ses véritables actions, d'avec les sens (1). »

Un *troisième* remède vise à guérir le mal si pénible des distractions. Nous avons dit que dans la quiétude la suspension mystique ou ligature n'atteint pas toutes les puissances de l'âme, mais une ou deux, l'intelligence discursive et la volonté, ou la volonté toute seule. Que feront alors les autres puissances, notamment la mémoire et l'imagination ? Vont-elles

(1) *Instruction sur les états d'oraison*, I. V, § 18.

favoriser ou, au contraire, troubler la quiétude des premières ? Si elles la troublent de leurs assauts importuns, on peut prévoir une épreuve pénible. Sainte Thérèse, qui en avait fait l'expérience, n'omet point de prévenir ses chères filles contre une tentation redoutable que Dieu permet quelquefois pour mettre à l'épreuve certaines âmes. Elle leur recommande instamment de prendre patience, sans faire violence à ces puissances rebelles pour les lier à leur tour.

« De même, leur dit-elle, que nous ne pouvons arrêter le mouvement du ciel qui va avec une si prodigieuse vitesse, de même il n'est pas en notre pouvoir d'arrêter le mouvement de l'imagination. Dans notre ignorance, confondant les puissances de l'âme avec l'imagination, et nous persuadant que celle-ci les entraîne partout à sa suite, nous croyons être perdus et mal employer le temps que nous passons en la présence de Dieu ; et peut-être l'âme est tout unie à Dieu alors, dans ces demeures supérieures, tandis qu'elle endure, non sans mérite, les écarts de l'imagination égarée parmi les bêtes venimeuses et cruelles qui sont aux avenues du château. Il faut bien se garder de se laisser troubler par ces peines inopportunes dans l'oraison. Si c'est le démon qui nous les envoie, il nous laissera bientôt en repos s'il voit que nous ne nous inquiétons pas ; et si elles viennent, comme cela n'est souvent que trop vrai, de la misère qui, avec tant d'autres infirmités, nous est restée du péché d'Adam, montrons de la patience et endurons-les pour l'amour de Dieu... Laissez aller cette imagination, vrai traquet de moulin, et, sans vous occuper de son bruit incommode, occupez-vous de faire votre farine, c'est-à-dire de poursuivre votre oraison (1). »

Quelque pénible que soit l'épreuve pour une âme aimante, elle ne sera que passagère si elle est supportée avec patience et humilité, et la suspension s'étendra bientôt jusqu'aux puissances rebelles, et la paix suave de la quiétude régnera dans l'âme fidèle.

---

(1) *Château intérieur*, 4e demeure.

*
* *

Nous pouvons maintenant comprendre encore mieux pourquoi les mystiques ont donné à l'oraison qui nous occupe le **nom si expressif de quiétude**. Dans l'oraison ordinaire ou méditation, l'âme ne se repose pas : elle agit, elle s'exerce. Qu'est-ce, en effet, que réfléchir, raisonner, imaginer, se remémorer, chercher Dieu avec effort, s'exciter à l'aimer, lui proposer nos doutes, comme un élève à son maître, lui demander de nous instruire, de nous aider, de nous consoler : tout cela est un exercice et un travail pour l'esprit et pour le cœur.

Au contraire, contempler Dieu, sentir sa présence ineffable par une simple intuition et sans efforts, puis en jouir sans contrainte, d'un amour qui ne désire plus rien, sinon se reposer en lui, c'est un avant-goût du repos éternel. Ceux qui ont eu le bonheur d'en faire une fois l'expérience — et ils sont nombreux — témoignent que la suavité spirituelle de ce repos n'a rien de commun, ni pour le degré ni pour la qualité, avec les autres suavités de l'oraison commune. « Cette oraison, dit sainte Thérèse, est vraiment surnaturelle. C'est une paix profonde, un parfait repos de nos facultés. Ce bonheur diffère souverainement de tous ceux d'ici-bas. La raison, à mon gré, c'est que les plaisirs de la terre ne font qu'effleurer la superficie de la volonté, tandis que le plaisir dont je parle la pénètre et la ravit jusque dans son centre » (1).

Dans le chapitre précédent (XXXI), la sainte a encore mieux décrit la nature de ce bonheur : « C'est comme un évanouissement intérieur et extérieur, dit-elle, durant lequel le corps voudrait ne point remuer : ainsi que le voyageur qui, étant presque à la fin du chemin, se repose d'aise et d'espérance, le corps se trouve comblé de plaisir et de contentement. L'âme aussi, en se voyant si proche de la fontaine de vie, est si contente, que, même sans boire, elle est rassasiée. Il semble qu'elle n'ait plus rien à désirer. Ses puissances jouissent d'un tel repos qu'elles voudraient n'en jamais sortir ; tout leur paraît mena-

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. XXXII.

cer leur amour. Elles ne sont pas néanmoins perdues, puisqu'elles peuvent penser auprès de qui elles sont, et que deux demeurent libres. La volonté seule est captive, et si alors elle peut éprouver quelque peine, c'est de comprendre qu'il lui faudra reprendre sa liberté. L'entendement voudrait ne voir que cet objet, et la mémoire ne s'occuper que de lui seul : là est l'unique nécessaire... Parfois il coule des larmes, non avec peine, mais, au contraire, avec une grande suavité. »

* * *

Un si grand bonheur n'est accordé par Dieu d'ordinaire que **rarement et brièvement**, par exemple, nous dit sainte Thérèse (1), quelques minutes ou la durée d'un *Ave Maria*. Cependant, il est des âmes privilégiées qui en ont joui plus souvent, et pour lesquelles cet état se prolongeait ensuite *partiellement* à travers leurs occupations extérieures, au point d'être comme une semi-quiétude habituelle pendant des journées entières. Ecoutons comment sainte Thérèse a décrit cet état mystique :

« Quelquefois, souvent même à mon avis, Dieu accompagne cette oraison d'une autre faveur *fort difficile à comprendre*, à moins qu'on ne l'ait fréquemment reçue... Quand l'oraison de quiétude est grande, elle se prolonge quelquefois l'espace d'un jour et même de deux... Se livre-t-on alors à quelque occupation extérieure, on voit clairement que l'*âme n'y est pas tout entière*, que le principal y manque, c'est-à-dire la volonté, laquelle, selon moi, reste alors unie à son Dieu. Quant aux autres facultés de l'âme, la mémoire et l'entendement, elles sont libres et plus actives, plus puissantes que jamais, mais seulement pour ce qui regarde le service de Dieu ; car, pour ce qui regarde les choses du monde, elles sont comme frappées d'impuissance et de nullité... La volonté s'occupe à son ouvrage, c'est-à-dire à la contemplation ; l'entendement et la mémoire font l'office de Marthe. Enfin, dans cet heureux état, Marthe et Marie vont ensemble (2). »

(1) *Vie*, ch. IV, VI.
(2) *Chemin de la perf.*, ch. XXXII.

Article II.

Une contrefaçon de la quiétude : Le quiétisme.

Puisque les ombres excellent à faire ressortir les lumières, il nous faut rapprocher la doctrine catholique sur la quiétude que nous venons d'exposer, de la grossière contrefaçon du quiétisme. Nous achèverons ainsi de la bien comprendre, et cette étude de l'erreur où d'autres sont tombés imprudemment, par l'exagération d'une vérité incontestée, sera non moins intéressante qu'instructive pour un directeur d'âmes.

Inutile de revenir longuement sur l'**histoire** fameuse du quiétisme au XVII^e^ siècle. Par sa tendance générale au repos, sa lassitude de l'effort et de l'action, il était aussi ancien que l'humanité. Il ressemblait par là au pessimisme indien et à tous les pessimismes ou nihilismes éclos au cours des âges dans les philosophies païennes. Leur idéal serait l'anéantissement de l'activité et de la personnalité humaine dans le sein de Dieu ou du grand Tout.

Chez les chrétiens, nous pourrions en trouver les premières traces dès le IV^e^ siècle, dans l'origénisme spirituel et dans le livre des *Maximes* composé par Evagre, diacre de Constantinople. Au XI^e^ siècle, dans une secte grecque du mont Athos, du nom d'Hésychastes, ou au XIII^e^, dans celle des Bégards, mais c'est seulement au XVII^e^ siècle que l'erreur fut formulée très nettement, et avec un grand éclat, par un prêtre espagnol de Saragosse, Michel Molinos, dans ses livres intitulés : *la Guide spirituelle* (Rome, 1675) et *l'Oraison de quiétude*, condamnés par Innocent XI et brûlés publiquement en 1687. En même temps que sa doctrine, l'auteur fut condamné pour sa conduite immorale et puni de la prison perpétuelle, où il mourut en 1696, à l'âge de soixante-neuf ans. Mais le molinosisme lui survécut.

Après avoir été mitigé et surtout expurgé des conséquences immorales qu'il renfermait, il reparut avec Mme Guyon (Bouvier de La Mothe, née à Montargis, en 1648) et son directeur, le P. François La Combe, religieux Barnabite, de Genève.

Cette dame, d'une grande réputation de piété et de charité pour les pauvres, exposa son nouveau quiétisme dans deux opuscules : *Moyen court et très facile de faire oraison* (Grenoble, 1685), condamné en 1689, et *les Torrents spirituels* (1720). Puis elle entreprit des conférences dans divers diocèses, notamment à Annecy et à Grenoble, d'où elle fut chassée par l'autorité épiscopale. A Paris, l'archevêque, Mgr de Harley, obtint du roi l'ordre de faire enfermer le P. La Combe et mettre Mme Guyon dans un couvent d'où elle fut élargie grâce à la protection de Mme de Maintenon.

Bossuet, à son tour, condamna les écrits de Mme Guyon ; mais Fénelon leur paraissait plus favorable. De là, les conférences de ces deux évêques au Séminaire Saint-Sulpice, à Issy, qui se terminèrent par un accord sur trente-quatre propositions. Après cet accord, Fénelon publia ses *Maximes des saints*, où il croyait avoir suffisamment atténué, pour les rendre acceptables, une partie des maximes quiétistes. Mais Bossuet et Louis XIV s'émurent de ces nouveautés, et le pape Innocent XII finit par condamner vingt-trois propositions tirées des *Maximes des saints*, sans toutefois en déclarer aucune hérétique (12 mars 1699). La soumission admirable de l'archevêque de Cambrai termina la dispute. Mme Guyon, enfermée à la Bastille, en sortit cette année même et se retira à Blois, où elle mourut pieusement en 1717.

*
* *

Passons à l'exposé de la **doctrine des quiétistes**. Leur idéal de perfection pour tous les chrétiens indistinctement serait la contemplation passive, qui n'est que le lot de quelques âmes privilégiées. Bien plus, la perfection, consistant pour eux dans la passivité totale, devrait aboutir à la suppression de tous nos actes, remplacés désormais par l'unique opération de Dieu. *Laissons faire Dieu*, telle est leur devise.

Elle découle logiquement du faux principe de Luther et de Calvin sur la corruption totale de l'homme par le péché originel. Si tous nos actes sont viciés dans leur source même, il faut donc les supprimer. C'est l'erreur janséniste et pro-

testante qui, malgré toutes les condamnations de l'Eglise, produisait encore ses fruits empoisonnés. Sans doute, les quiétistes du XVII^e siècle n'osent plus se réclamer ouvertement du principe maudit, mais ils en acceptent encore les conséquences.

Ils les déduisent aussi des nouveaux principes philosophiques de Descartes et de Malebranche, d'où naquirent l'occasionalisme et l'ontologisme.

En effet, si Dieu est dans la nature le seul agent, la seule cause véritable, nous ne devons plus tenter d'agir nous-mêmes, mais demeurer passifs sous son action : *laissons faire Dieu* ! Notre empressement à agir serait illusoire ou mauvais.

D'autre part, si l'intuition de Dieu, directe et sans le moyen des images, est naturelle à l'homme, et, partant, continuelle en son esprit, l'état permanent de contemplation passive sera pour lui l'idéal de la perfection. De là, la prétention nettement antiscolastique de Fénelon de faire de la contemplation mystique « quelque chose de très simple et qui n'a rien de miraculeux » et pourrait se prolonger la vie entière, contrairement aux assertions formelles de saint Thomas, de sainte Thérèse et de presque tous les théologiens catholiques. La contemplation mystique deviendrait ainsi un degré supérieur de la vision en Dieu de Malebranche. Par elle, l'homme retrouverait sa vraie nature, régénérée, telle qu'elle était avant la chute originelle.

L'ontologisme de Fénelon achève ainsi de nous expliquer son semi-quiétisme, et, bien loin de dissimuler cette corrélation étroite entre ses nouvelles théories mystiques et philosophiques, il les proclame ouvertement dans la curieuse page qu'on va lire.

« Il est vrai, confesse-t-il, que plusieurs mystiques (les scolastiques) ont supposé que cette contemplation était miraculeuse, parce qu'on contemple une vérité qui n'a point passé par les sens et par l'imagination. Il est vrai aussi que ces mystiques ont reconnu un fond de l'âme qui opérait dans cette contemplation sans aucune opération distincte des puissances. Mais ces deux choses ne sont venues que de la philo-

sophie de l'école, dont ces mystiques étaient prévenus (?). Tout ce grand mystère s'évanouit, dès qu'on suppose avec saint Augustin que nous avons sans miracle des idées intellectuelles qui n'ont point passé par les sens, et quand on suppose, d'un autre côté, que le fond de l'âme n'est point réellement distingué de ses puissances. Alors, toute la contemplation passive se réduit à quelque chose de très simple et qui n'a rien de miraculeux. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples, si directs, si paisibles et si uniformes, qu'ils ne paraissent plus faire qu'un seul acte, ou même qu'ils ne paraissent faire aucun acte, mais un repos de pure union..., un acte continuel pendant toute la vie » (1).

Après une telle déclaration, il est bien difficile de ne pas reconnaître que le quiétisme théologique de Fénelon n'est que la quintessence ou la synthèse de toutes les nouvelles théories philosophiques du XVII^e siècle.

* * *

La **critique** de cette passivité spirituelle — même amputée de l'hérésie janséniste — n'est point difficile à formuler.

D'abord, elle a le tort d'assimiler aux voies extraordinaires et exceptionnelles de la mystique les voies ordinaires de l'ascétique ou de la perfection chrétienne, ce qui est une généralisation abusive, puisqu'elle prend l'exception pour la règle générale et l'accident de la vie parfaite pour son essence même.

Bossuet, dans sa lutte énergique contre le quiétisme, n'a pas manqué de signaler cette confusion et de condamner « ce caractère de fausses dévotions où les directeurs veulent rendre ordinaires et communes à plusieurs les conduites rares et sublimes de Dieu ; ne prêchant rien tant que de laisser faire Dieu, avoir une vertu sans vertu, et un amour sans amour » (2).

Eh ! sans doute, il faut laisser faire Dieu, lorsqu'il veut

(1) FÉNELON, *Maximes des saints*, p. 200-202.
(2) *Œuvres*, édit. Lachat, t. XIX, p. 310.

agir seul et que c'est à lui seul d'agir. C'est à lui seul, par exemple, de nous mettre en extase ou en vision, et nous n'y pouvons rien. Mais, pour l'ordinaire, nous pouvons et nous devons agir. Lorsqu'il nous offre sa grâce, c'est pour que nous y coopérions généreusement et de toutes nos forces. Alors, le *laisser faire Dieu* serait une présomption qu'il nous sauvera sans nous et une infidélité à sa grâce. La passivité n'est donc bonne qu'avec discrétion, en son temps et en son lieu, et c'est un abus de vouloir en mettre partout.

En *second* lieu, les quiétistes dénaturent la notion même de cette passivité qu'ils préconisent, en la proposant comme une passivité *habituelle* et *absolue*. Laisser faire Dieu, et Dieu seul, sans jamais agir, c'est une absurdité, car, n'agissant plus du tout, nous serions inertes, comme des automates dont on tirerait les ficelles, et, partant, incapables de mérite et de vertu. Tel est peut-être l'idéal d'une machine parfaite, nullement celui de la perfection humaine. Cette fausse conception de la passivité tendrait, en outre, à supprimer tous nos actes chrétiens : prière, réception des sacrements, exercices du culte, etc., ce qui serait la destruction de la religion et de la moralité elle-même, puisqu'elle nous dispenserait des bonnes œuvres, nous excuserait des mauvaises — la grâce de Dieu nous *ayant manqué* dans nos chutes, — et nous rendrait indifférents à tout désir, même à celui du salut éternel. Ce serait un vrai nihilisme moral.

En résumé, *laisser faire Dieu*, en se reposant dans une passivité absolue, n'est ni pour l'homme ni pour le chrétien un idéal de perfection, encore moins est-ce un moyen d'atteindre à la perfection, mais plutôt au nirvâna bouddhiste. Cette « simplification » des méthodes de vie chrétienne a pu sembler les rendre plus « faciles » et paraître très ingénieuse, mais elle est fausse et très dangereuse : au lieu de tremper les caractères et d'élever les cœurs, elle risque de les énerver, de les laisser aller à la paresse spirituelle et de les engourdir dans une fausse sécurité.

Ce n'est là toutefois qu'une critique sommaire et très géné-

rale de tous les quiétismes ; passons à un examen rapide des systèmes particuliers.

Ce serait bien long et de bien peu d'utilité pour nos lecteurs d'étudier en détail les soixante-huit propositions condamnées de Molinos. Il suffira à notre but d'en dégager, en les résumant, les trois principales thèses.

Première thèse de Molinos : « Tout acte est une imperfection, car Dieu veut opérer en nous et sans nous. L'idéal de la perfection consiste uniquement dans l'immobilité et l'anéantissement de nos facultés, en esprit d'abandon complet à la volonté de Dieu. » (Prop. 1 à 5.) — « Aussi la contemplation parfaite ou oraison de quiétude est-elle un état dans lequel l'âme ne raisonne pas [cela est vrai] ; elle ne réfléchit ni sur Dieu ni sur elle-même, mais elle reçoit passivement l'impression de la grâce sans exercer aucun acte et dans une entière inaction. » (Prop. 57, 58, etc.)

Nous avons déjà répondu que c'est là une exagération manifeste du rôle de Dieu dans l'œuvre de la perfection et du salut, car Dieu ne peut vouloir nous faire mériter et nous sauver sans nous. Exagération parallèle de notre impuissance et de notre passivité. Un état purement passif serait un état d'imbécillité ou de syncope : ce serait une maladie, non une perfection. Nous avons aussi expliqué comment la suspension mystique des puissances de l'âme n'était que relative. Cette impuissance, pour certaines opérations et certains objets, s'unit fort bien avec un maximum d'activité pour d'autres opérations et un autre objet. Elle est une fixité de l'activité spirituelle plutôt qu'une absence d'activité.

Deuxième thèse de Molinos : « Dans cet état de passivité, l'âme, ayant donné à Dieu sa volonté et son libre arbitre, par un acte de pur amour, elle ne désire plus rien : ni se corriger de ses défauts et acquérir les vertus de la sainteté, ni arriver au salut et à la béatitude du ciel. Ne désirant plus rien, elle ne craint rien, ni la mort, ni les châtiments, ni l'enfer. » (Prop. 7, 12.)

Mais une telle indifférence stoïque, s'étendant même à nos fins dernières, loin d'être une perfection, est un véritable

désordre, car tout être doit tendre à sa fin. C'est donc conseiller un acte contre nature, et même pratiquement impossible, car l'instinct de notre propre bonheur est indéracinable au cœur de l'homme. La soif du bonheur est même le seul acte qui échappe à notre libre arbitre et soit accompli par nous fatalement : toute notre liberté réside dans le choix des moyens.

Troisième thèse de Molinos : « Cet acte de contemplation passive, une fois produit, persévère virtuellement et ne se réitère pas. Défense de répéter cet acte d'amour, et surtout d'en produire d'autres de moins parfaits, tels que les actes de foi, d'espérance, de contrition ou des autres vertus. Point de prière, pas même le *Pater noster*, qui n'a pas été fait pour les âmes parfaites qui n'ont plus de volonté propre (prop. 14). Désormais, l'usage des sacrements, les cérémonies du culte, la pratique des bonnes œuvres deviennent chose indifférente (prop. 31-35, 60). Indifférentes aussi les imaginations impures et les actions les plus criminelles accomplies pendant cet état de contemplation, dans la partie inférieure de l'âme. La résistance active à ces tentations est inutile (prop. 24-37, 41-53), attendu que la contemplation nous a rendus impeccables. » (Prop. 57.)

Une telle doctrine ne se discute pas. Elle est absurde et pernicieuse. Elle supprime les bonnes œuvres, les exercices de piété autres que la quiétude de la contemplation passive ; enfin, elle ouvre la porte aux plus affreux dérèglements, puisqu'elle excuse toutes les passions chez les prétendus parfaits. N'est-il pas raisonnable, en effet — si le corps n'est qu'un allié lointain de l'âme, comme le proclame toute la philosophie du XVII^e siècle, — de le mettre de côté, lorsqu'il gêne l'âme dans sa quiétude et sa douce contemplation de Dieu, et de le laisser aller à la dérive de ses passions ?

Aussi ne faut-il pas s'étonner que bon nombre des disciples de Molinos, ayant abusé de la doctrine du maître pour se livrer au libertinage, aient attiré sur eux les rigueurs de l'Inquisition.

Ce quiétisme grossier et libertin fut évidemment répudié

par Mme Guyon et le pieux archevêque de Cambrai. Ils insistèrent sur le motif désintéressé du *pur amour* de Dieu, que Molinos n'avait fait qu'indiquer, et ce fut le pavillon très honorable qui recouvrit la marchandise frelatée de la passivité, résumant la méthode de la perfection chrétienne dans la maxime très facile et très commode : *Laissons faire Dieu.*

* * *

Certes, **le pur amour** de Dieu est bien l'idéal de la perfection, mais il s'agit de le bien comprendre, surtout, et de ne pas lui donner un sens qui ne serait plus humain et le rendrait contre nature et impossible. Pour résumer en quelques mots sa vraie notion théologique, il suffit de dire que les deux motifs opposés : amour de soi ou de la récompense et amour de Dieu ou du bien moral peuvent se combiner dans nos actions de cinq manières différentes :

1° Agir pour la *seule* récompense du ciel, en *excluant* le bien, est un motif servile et mauvais : il renverse l'ordre ;

2° Agir pour la récompense, *sans exclure* le bien, est imparfait sans être mal ;

3° Agir pour les deux à la fois est simplement bon : c'est très humain ;

4° Agir pour le bien seul, sans *exclure le ciel*, est un acte parfait d'amour désintéressé ;

5° Enfin, agir pour le bien seul, *en excluant* positivement le salut, est contraire à l'ordre et mauvais.

A l'aide de ce simple schéma, qui résume l'enseignement catholique, il sera plus facile de toucher du doigt les exagérations fâcheuses contenues dans les *Maximes des saints*. Sur les vingt-trois propositions condamnées, il suffira d'en souligner les cinq principales théories :

1. « Dans l'état contemplatif de quiétude ou d'union, l'âme perd toute crainte de l'enfer, tout désir du ciel, en un mot, toute préoccupation intéressée. » (Prop. 1, 2, 6.) — Qu'elle omette de penser au ciel, c'est louable ; qu'elle renonce positivement au ciel et à sa fin dernière, c'est déraisonnable et

interdit. Tout au plus peut-il y avoir un renoncement hypothétique et conditionnel — qui n'est plus un renoncement véritable, — par exemple : *si* c'était dans l'ordre ou *si*, par impossible, Dieu pouvait le vouloir. Encore, un sentiment si subtil et si peu naturel ne pourrait-il qu'être transitoire et nullement habituel. C'est en ce sens qu'il faut interpréter le souhait, sans doute héroïque, mais pratiquement impossible, de saint Paul, acceptant d'être anathème pour ses frères, avec la conviction profonde qu'il ne peut en être ainsi.

2. « L'âme parfaite peut faire le sacrifice *absolu* de son propre salut, et le directeur doit permettre et encourager un tel acte, par lequel on se complairait dans sa propre damnation, parce qu'elle serait juste. » (Prop. 12, 8, 9, 10.) — Tout cela est contre nature, et la grâce divine élève la nature sans la détruire.

3. « Ce *seul* acte du pur amour constitue la vie intérieure et est l'*unique* source de tout mérite » (Prop. 23), à ce point que « les âmes parfaites n'ont plus besoin de l'exercice des autres vertus » (Prop. 21). — Autant dire qu'il n'y a qu'une seule vertu : ce qui n'est pas une simplification, mais une mutilation du dogme et de la morale de l'Eglise, d'après lesquels la charité seule n'est pas capable de produire les actes des autres vertus, mais de les provoquer seulement (1).

4. « Dans l'oraison de quiétude incomplète, lorsqu'il y a disjonction des puissances, les actes désordonnés des puissances inférieures sont toujours aveugles et involontaires. » (Prop. 14.) — L'amour de la passivité, en renonçant ainsi à la lutte, ne semble-t-il pas vouloir ajouter ici à la maxime : *Laissons faire Dieu*, cette autre maxime imprévue : Laissons aussi faire le démon et la mauvaise nature ? Un tel laisser-aller n'est-il pas au moins périlleux ?...

5. « L'état de quiétude peut devenir si parfait et si habituel qu'il rende inutile le secours des autres méthodes d'oraison. » (Prop. 16.) — Puisqu'il rend inutile l'exercice des autres

---

(1) Cf. S. Thomas, I-II, q. LXIII, a. 3, et q. LXV, a. 8.

vertus (Prop. 21), à plus forte raison doit-il exclure toute autre méthode de piété. Ainsi, l'exclusivisme le plus outrancier devait être le couronnement du quiétisme.

Ces graves exagérations nous paraissent aujourd'hui bien peu raisonnables, malgré la haute piété et les bonnes intentions de leurs auteurs. Mais si elles ne trouvent plus de défenseurs sérieux, leur esprit ou leur tendance demeure dans certaine école de spiritualité contemporaine, qui met encore son idéal de perfection dans la passivité bien plus que dans l'activité.

* * *

Nous voulons parler d'un renouveau de **semi-quiétisme** qui sommeillait depuis longtemps dans certains milieux catholiques et qui s'est éveillé avec bruit récemment, à l'occasion des honneurs rendus à la vénérable Mère Marie de Sales Chapuis, et dans certains organes de l'école dite salésienne.

Sans aller jusqu'à renouveler les erreurs de Mme Guyon et des quiétistes du XVII^e^ siècle, on en adopte certaines formules pour le moins équivoques et — ce qui est plus grave encore — certaines exagérations doctrinales que nous croyons utile de signaler en les groupant autour de deux thèses principales.

I. — La **première exagération** est celle de la *passivité spirituelle*, qu'ils continuent à préconiser. Ils nous parlent surtout de piété « passive », de « voie d'abandon » à la grâce, de « recevoir » les vertus de Notre-Seigneur, de « laisser faire Dieu ». C'est là tout le secret de leur nouvelle méthode de spiritualité simplifiée. Or, ce *laissez faire Dieu* étant la formule favorite des quiétistes de tous les temps, nous l'avons déjà réfutée, mais nous ne saurions trop insister sur ces équivoques et ses dangers.

1. Nous avons dit que cette maxime est vraie pour ces états mystiques de la contemplation qu'il nous est impossible de produire par nous-mêmes, même à un faible degré, et que Dieu seul peut produire en nous. Sainte Thérèse nous l'enseigne avec insistance : « Tandis que dans l'oraison vocale

ou mentale, dit-elle, nous pouvons faire quelque chose de nous-mêmes, avec l'assistance de Dieu, au contraire, dans la contemplation, nous ne pouvons rien, absolument rien : c'est Dieu qui fait tout » (1). Mais vouloir transporter dans les voies ordinaires cette passivité involontaire spéciale aux voies extraordinaires, c'est un contresens et un non-sens ; c'est prétendre que « les conduites rares et sublimes de Dieu », comme disait Bossuet, doivent être ordinaires et communes à tous ; en un mot, c'est confondre le domaine de la mystique avec celui de l'ascétique, et, de fait, les auteurs que nous visons n'admettent plus entre eux de distinction essentielle, mais seulement une différence de degré : erreur que nous avons suffisamment réfutée.

2. A cette confusion fondamentale s'ajoute une défiance excessive des forces de l'homme et de l'action. Sans doute, ils ne disent plus avec les jansénistes que le péché originel a vicié totalement la nature humaine et complètement détruit son libre arbitre, mais ils exagèrent singulièrement sa faiblesse et son impuissance. Au lieu de s'écrier avec saint Paul : « Je puis tout avec la grâce qui me fortifie : *Omnia possum in eo qui me confortat* » (2) ; au lieu de stimuler ainsi le zèle des grandes entreprises et des saintes audaces, ils nous en détournent et nous arrêtent dans la crainte d'agir avant d'avoir sûrement *senti la motion divine*. C'est presque la condamnation de toute initiative et de toute activité personnelle. Ecoutez leur ton découragé et pessimiste : « Que je suis donc insensé ! Dès lors que Dieu se réserve de me porter, c'est sottise à moi de vouloir agir par moi-même, c'est me jeter hors de ses bras... Que sais-je, moi, des vrais besoins de mon âme..., de ses remèdes... ? Quand je prétends agir..., j'accumule les imprudences... La vraie piété est plus simple... Laissez faire Dieu (3)... »

3. Cette défiance de l'action et de l'effort personnel, en

(1) *Chemin de la perf.*, ch. XXVII.
(2) *Phil.* IV, 13.
(3) *La vie intérieure simplifiée*, p. 212, édit. 1894. Il n'est que juste d'observer que l'auteur a retouché les éditions suivantes.

général, a pour conséquence la défiance des exercices spirituels les plus recommandés, que l'on dédaigne ou que l'on « simplifie » étrangement. Plus de méditation discursive se terminant par des résolutions à prendre pour la journée présente. Elles sont déclarées inutiles ou nuisibles. Tout au plus une vague résolution de « suivre Dieu », suivre ses mouvements. Plus d'examen de conscience portant sur ses pensées, ses paroles, ses actions, ses omissions, mais uniquement sur les dispositions de son cœur à suivre Dieu. Plus d'exercices de pénitence, car « aimer Dieu est meilleur que de pleurer ses péchés », et « le meilleur moyen de se purifier est d'aimer ». — A plus forte raison, la régularité dans ceux de nos exercices de piété qui peuvent survivre à une telle méthode, et la régularité si louable dans nos travaux ou dans notre vie en général n'a même plus de sens. Puisqu'il nous faut attendre la « motion de Dieu », nous ne pouvons plus lui fixer ses heures à l'avance...

4. La coopération de l'homme à la grâce de Dieu est ainsi « simplifiée » et réduite à peu près à rien. C'est encore une exagération devant laquelle ne semblent pas reculer ceux qui ont osé écrire : « Qu'ai-je à faire pour répondre à cette volonté de Dieu ? Rien. Dieu fait tout. Je n'ai qu'à me livrer, m'abandonner et à laisser faire » (1). — « Laisser Jésus-Christ aimer Dieu en nous et par nous, voilà toute la voie » (2). — « Il est plus parfait, plus doux, plus commode de se laisser porter par Jésus » (3).

Et ailleurs, ils comparent l'ascension de l'âme à celle d'un ballon enlevé dans les airs passivement par la chaleur ou le gaz. Or, c'est là d'abord une erreur philosophique, car la causalité divine, loin de supprimer la causalité de l'homme, a, au contraire, la puissance et aussi la bonté de nous communiquer non seulement les apparences, mais la réalité de véritables causes, comme le dit si magistralement saint Tho-

(1) *La vie intérieure simplifiée*, p. 180, p. 305, etc.
(2) *La voie*, p. 9.
(3) *L'intimité avec Jésus*, p. 42.

mas (1). — C'est aussi une erreur théologique, car, sans une coopération positive et active de notre part, il nous serait impossible de devenir méritants, vertueux et même saints.

Le mérite, la vertu, la sainteté ne seraient plus qu'un manteau extérieur dont notre malice ou notre nudité serait revêtue. L'imputabilité extrinsèque et une sainteté tout extérieure auraient remplacé la justification et la sainteté intérieures. En sorte que Dieu n'aurait pu réussir à nous rendre intérieurement bons et saints, et sa puissance ou sa bonté seraient prises en défaut. La nouvelle école ne semble pas reculer devant ces conséquences, lorsqu'elle interprète au pied de la lettre la parole de la vénérable Mère Chapuis : « Je n'ai point de vertus, mais mon Jésus les a toutes » (pour moi), ou bien lorsqu'ils affectent de dire qu'il faut « recevoir » les vertus au lieu de les produire nous-mêmes par l'exercice de coopération à la grâce de Dieu qui ne nous manque jamais. De telles métaphores, si peu exactes, ne sont pas inoffensives, car elles peuvent favoriser la paresse spirituelle.

II. — Une **deuxième série d'exagérations** qu'il nous faut relever a pour objet l'*abandon du pur amour*, qui est, en même temps qu'une des formes de la passivité spirituelle, comme un noble pavillon de désintéressement qui la recouvre et la rend attrayante. Ici encore, la nouvelle école abandonnera certaines erreurs de Mme Guyon ou de Fénelon, mais elle en retiendra plusieurs autres ou ne s'en dégagera pas assez à notre gré.

Elle se défend sans doute d'admettre, avec Quesnel, que la charité parfaite est la seule vertu, le seul acte méritoire, ou la mesure unique de tout mérite (Prop. 49-56) — quoique ses formules oratoires prises à la lettre le laisseraient entendre parfois (2), — mais elle exagère encore le rôle de la charité sur trois points importants.

---

(1) I, q. XXVII et CV.

(2) « Sans la charité, rien ne sert ; avec elle, tout sert au salut. » — « La vie entière doit commencer, se poursuivre dans la charité, par la charité, pour la charité... Tout le reste ne lui est rien (à Dieu) sans cela. » — « La vraie et unique mesure de tout le mérite, c'est la charité. » (*La voie*, p. 6, 16, 18.)

1. Elle soutient que la charité peut suffire à une âme, non seulement dans l'autre vie, ce que tous les théologiens admettent, mais encore sur cette terre, en sorte que les actes de vertus découlant d'une autre source, sans être condamnés expressément, sont pratiquement inutiles. Or, cela nous paraît très inexact. Même pour les âmes parfaites, les autres motifs, et même la crainte, peuvent — au moins parfois — avoir un rôle très utile et même nécessaire. Croyons-en l'expérience de sainte Thérèse qui disait à ses excellentes religieuses, déjà très avancées dans la perfection : « Que rien ne vous inspire jamais une sécurité entière, ni votre retraite, ni l'austérité de votre vie, ni vos communications avec Dieu, ni vos continuels exercices d'oraison... Tout cela est bon, mais ne suffit pas, comme je l'ai dit, pour vous ôter tout sujet de crainte. Ainsi, mes filles, gravez bien ce verset dans votre mémoire : *Heureux l'homme qui craint le Seigneur.* » Et le grand saint Paul qui a célébré la charité de si éloquente manière, saint Paul, après son ravissement au troisième ciel, a-t-il écarté ou dédaigné de s'aider parfois du mobile de l'espérance, lui qui avouait, dans son humilité, sa crainte d'être réprouvé, après avoir sauvé les autres : *Ne cum aliis prædicaverim ipse reprobus efficiar* (1).

Et vous avez beau appeler outrageusement un tel motif « la peur de Dieu », vous savez très bien que s'il y a une crainte servile dont il faut se préserver, il y a aussi une crainte filiale dont il est très humain de s'aider. Aussi l'Eglise a-t-elle condamné la première proposition des *Maximes des saints* : « Il y a un état *habituel* d'amour de Dieu, qui est la charité pure, sans aucun mélange d'intérêt propre », et la vingt-troisième : « Le pur amour constitue seul la vie intérieure. Il devient l'*unique* principe et l'*unique* motif de tous les actes délibérés et méritoires. »

Si la prétendue suffisance de la charité n'est pas vraie, même pour les parfaits, à plus forte raison pour les chrétiens

(1) C'est aussi l'enseignement de saint Thomas (II-II, q. XIX, a. 6 et 10 ; — Cf. q. IV, a. 3, et q. CLXXXIII, a. 4).

qui ne font que de naître ou qui débutent dans les voies intérieures, illuminative et purgative. C'est ici que l'exclusivisme de la nouvelle méthode atteint son degré le plus paradoxal. Toute charité n'est pas d'emblée parfaite dans une âme, ni capable de produire du premier coup, et chez tous indistinctement, les merveilleux résultats dont on nous parle, notamment l'apaisement des passions, le détachement du péché et la purification de l'âme. A sa naissance, et même dans sa croissance, la charité est ordinairement trop faible pour se suffire et se passer des autres motifs. Loin de là, pour se développer et même pour se conserver, elle a besoin du secours des autres mobiles suggérés par l'amour de concupiscence : la soumission à Dieu, l'obéissance au devoir, la crainte de la justice de Dieu, la pénitence et l'expiation, le désir du ciel, etc. Pour dompter un coursier fougueux, la flatterie et les douceurs ne suffisent pas : il faut aussi l'éperon et le fouet. C'est l'expérience universelle qui nous l'apprend ; aussi est-on tout surpris d'entendre répéter des contre-vérités comme celle-ci : « La charité est le moyen principal et universel de sanctification... elle est une voie courte et parfaite parce qu'elle atteint au terme du premier coup » (1).

2. Il est même exagéré de dire que la charité est une *voie*, car par elle-même elle est une *fin* à atteindre et non un *moyen*. Quel est, en effet, la fin ou le but final des voies ascétiques ? C'est la perfection chrétienne, qui consiste dans l'union de l'âme avec son Dieu par la charité parfaite. Si c'est la fin, pourquoi en faire un moyen ? Sans doute, la fin une fois obtenue peut à son tour devenir un moyen. Ainsi la santé qui, pour un malade, est un but à atteindre, peut ensuite devenir un moyen de se porter encore mieux et d'engraisser. La santé permet alors de mieux manger, de mieux digérer, de faire de l'exercice encore mieux, et ainsi de développer toujours davantage la santé une fois acquise. Mais il serait risible d'en conclure que la santé est l'unique ordonnance à appliquer au malade, et que le médecin n'a qu'à lui prescrire pour tout

(1) *La voie*, p. 15, etc., III[e] partie.

moyen de se bien porter. C'est la même confusion que nos semi-quiétistes sont en train de commettre en voulant, comme méthode universelle et exclusive, prescrire à tous la charité comme moyen pour atteindre la charité qui leur manque.

La charité parfaite n'est un moyen que pour ceux qui l'ont acquise, et dans la mesure où ils l'ont acquise, mais il doit y avoir aussi d'autres moyens pour l'acquérir et la développer. C'est ce qu'a très bien expliqué Pie VI en condamnant la vingt-cinquième proposition du concile de Pistoie : « Selon l'ordre ordinaire de la préparation à la justification, il faut que la crainte entre d'abord, pour que la charité y pénètre ensuite : la crainte est le remède, la charité est la santé. » *Opus esse, juxta consuetum ordinem præparationis ad justitiam, ut intret timor primo, per quem veniat charitas : timor medicamentum, charitas sanitas.* Cette doctrine est textuellement celle de nos saints livres : « La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse : *Initium sapientiæ timor Domini* » (1). Cela nous remet en mémoire la belle réponse faite par son supérieur au P. de Ravignan qui, dans une de ses épreuves, se plaignait de ne pas voir le mot d'amour dès le début des exercices de saint Ignace : « La crainte d'abord, c'est l'aiguille qui perce, mais le fil qui doit la suivre est le fil d'or de la confiance et de la divine charité. »

Tel est l'ordre providentiel des choses. Nos semi-quiétistes oublient le péché originel et la nature déchue ; ils raisonnent comme si nous étions des anges et que le pur amour fût inné dans nos cœurs. Ils sont dans le ciel et nous sur la terre... Ici-bas, comme l'a très bien dit l'aimable saint François de Sales : « La purgation subite et parfaite (de saint Paul, sainte Madeleine, etc.) est toute miraculeuse et si extraordinaire en la grâce, comme la résurrection des morts en la nature, que nous ne devons pas y prétendre. La purgation et guérison ordinaire, soit des corps, soit des esprits, ne se fait que petit à petit, par progrès d'avancement en avancement, avec peine

(1) *Ps.* 110, 10.

et loisir... L'exercice de la purgation de l'âme ne se peut ni ne doit finir qu'avec notre vie (1)... »

3. Une troisième exagération est de vouloir pousser le pur amour désintéressé de Dieu jusqu'à l'*indifférence à l'égard des biens spirituels* et jusqu'à ce qu'ils appellent l'*anéantissement*. Pour prôner l'*indifférence* à l'égard de certains dons de Dieu, tels que les consolations spirituelles, ils font appel à plusieurs maximes de saint François de Sales, par exemple : « Ne rien demander et ne rien refuser ». Mais ils oublient la réserve qu'ajoutait notre saint Docteur : « J'entends pour les choses de la terre » (2), ce qui est bien différent. Il ne s'agit, dans sa pensée, que des biens de la terre et non de ceux de la grâce divine. Notre-Seigneur lui-même, en nous enseignant le *Pater noster*, nous apprend à désirer et même à demander ces biens célestes ou même terrestres, s'ils sont utiles au salut, ainsi que l'éloignement de tous les maux.

Quant à l'indifférence à l'égard de notre propre salut, nous avons déjà exposé nos critiques. Dans l'hypothèse où Dieu aurait réellement séparé notre béatitude finale de sa gloire — hypothèse qu'ils disent *possible*, et que nous croyons impossible et chimérique — puisque la gloire de Dieu consiste précisément à faire des heureux et à récompenser les bons, — ils approuvent l'indifférence et le renoncement au salut (3). Nous ne voyons là qu'un raffinement outré de subtilités qui ne sont pas sans périls, parce qu'elles sont contre nature.

Le comble de ces pieuses exagérations, c'est l'*anéantissement parfait* (4). Comme si, dans la nature humaine, tout, absolument tout, était vicié et radicalement mauvais ! C'est encore excessif. Il faut essayer d'anéantir ce qui est incurablement mauvais, sans doute, mais aussi corriger, transfigurer et surnaturaliser le reste. Vouloir tout anéantir, même notre désir légitime de béatitude, est absurde et impie : ce serait légitimer le nirvâna bouddhiste.

(1) *Introd. à la vie dévote*, ch. v.
(2) *Entretiens spir.*, xxi.
(3) *La vie intérieure simplifiée*, p. 30.
(4) *La vie intérieure simplifiée*, p. 124.

Et si l'on nous objecte les exemples de quelques saints mystiques qui ont eu à traverser de terribles tentations de désespérance et d'abandon hypothétique de leur salut éternel, nous répondrons que ce sont là des épreuves passagères, non un état fixe et normal ; nous répéterons surtout que cette assimilation ou confusion constante des états mystiques avec les états ascétiques, qui tendrait à poser comme principes généraux de la vie chrétienne ce qui ne doit s'appliquer qu'à des cas particuliers très exceptionnels, chez certaines âmes élevées au-dessus des voies ordinaires de la grâce, est l'erreur fondamentale du quiétisme aussi bien que du semi-quiétisme. C'est le sophisme que les logiciens appellent : *transitio de genere ad genus.*

* * *

Terminons cette critique par des considérations d'ordre moins abstrait et plus pratique.

La nouvelle école parviendrait-elle à atténuer les erreurs doctrinales que nous venons de signaler, et même à les éliminer par des distinctions subtiles, des désaveux ou d'heureuses contradictions entre les théories et la pratique, il resterait encore une tendance générale qu'il nous faut apprécier au point de vue du bien des âmes et de leurs besoins à notre époque. Même en accordant qu'un prédicateur moderne touchera plus facilement les âmes en insistant sur l'amour plutôt que sur la crainte de Dieu, est-il salutaire de ne prêcher que l'amour de Dieu et de laisser dans l'ombre la justice divine avec ses récompenses et ses châtiments ? Nous ne le croyons pas et la Sacrée Congrégation des Rites, dans son *Instruction* récente (1894) aux évêques d'Italie *sur la prédication*, a dénoncé avec force cette tendance comme un « grand abus de l'éloquence sacrée... De là, ajoute-t-elle, le peu de fruit de ces prédications dont un homme du monde sort persuadé que, sans avoir à changer de mœurs, il n'a qu'à dire : *je crois en Jésus-Christ*, pour être sauvé ».

Est-il salutaire aussi, en prêchant l'excellence de la divine charité, de ne parler que d'amour *affectif* et sensible au cœur,

en laissant dans l'ombre l'amour *effectif* qui parle à la volonté et l'oriente vers l'exercice de toutes les vertus plutôt que vers la passivité, l'abandon et la quiétude ?

Encore une fois, nous ne le croyons pas. Il y a là une tendance pleine de périls et de faciles illusions. Elle énerverait les âmes au lieu de les fortifier ; elle favoriserait la paresse spirituelle qui trouve plus commode de remplacer le rude travail de vertus par un amour de stérile jouissance et par une charité toute d'imagination et de sentiment. De là, une piété à l'eau de rose, toute de surface, remplaçant les solides vertus par des effusions de sentimentalité et des mièvreries déjà mises à la mode du jour. « La charité la plus parfaite, dit saint Thomas, ce n'est pas celle qui se repose sur le sein de Dieu, mais qui accomplit les choses les plus difficiles et les plus pénibles (1). »

Périlleuse pour tous les chrétiens, une telle piété le serait encore plus pour ces âmes de choix, religieuses ou sacerdotales, admises à la communion quotidienne. Après quelques années de cette piété passive et paresseuse, après quelque temps de cet assoupissement trompeur, nous nous retrouverions fatalement tels que nous étions autrefois, avec les mêmes faiblesses, les mêmes misères, peut-être encore plus faibles et plus imparfaits... au milieu des plus abondants secours de la religion ; malgré le nombre prodigieux des communions, des confessions, des sacrements reçus, et sous les flots de grâce qui, chaque jour, seraient en vain tombés sur nos âmes. Alors nous serions profondément troublés, découragés par cette effrayante stérilité... tentés par ce doute affreux : *Dieu n'était pas là* ! Combien de cœurs de religieux et de prêtres sont venus se heurter, se briser contre ce rude écueil, qui avaient résisté à de plus rudes assauts dans la vie du monde. — Et, cependant, Dieu était bien là. Mais il y était pour seconder nos efforts et non pour nous en dispenser ; pour nous aider dans la lutte et non pour nous faire triompher sans combat. Sa grâce est un levier tout-puissant qui doit centupler nos efforts et non les remplacer.

(1) S. Thomas, III, D. 29, q. 1, a. 8.

Nous croyons donc que les voies nouvelles d'abandon et de spiritualité passive qu'on nous propose sont des exagérations pour le moins dangereuses, et que la voie traditionnelle de piété virile, austère et agissante, où le sacrifice est accepté, recherché avec une confiance filiale, et tempérée par les consolations de la charité divine, donnera des effets individuels et sociaux bien supérieurs. Elle est la voie royale de la croix, la seule apostolique et conquérante, la seule vraiment chrétienne.

Et remarquons encore une fois que toutes ces nouveautés périlleuses sont issues d'une confusion entre les voies actives et passives, ordinaires et extraordinaires : l'ascétique et la mystique. Par ce mirage, le démon, qui est « le singe de Dieu », voudrait pousser les âmes à singer la mystique, pour la discréditer par la contrefaçon (1).

Article III.

L'oraison d'union.

Cette deuxième demeure du palais mystique, qui correspond à la 5e de sainte Thérèse, est appelée par elle *oraison d'union*, ce qui, au premier abord, semblerait assez obscur, car toutes les oraisons mystiques tendent à l'union de l'âme avec son Dieu et produisent cette union à différents degrés et sous des modalités diverses. Aussi, pour préciser ce terme si vague, certains auteurs contemporains ont-ils cru bon d'ajouter une épithète et parlent d'union *pleine*. Mais c'est là un terme fort équivoque, à notre humble avis : la plénitude de l'union ne se réalisant parfaitement que dans la dernière demeure, le *mariage spirituel*.

La pensée de la Sainte en adoptant cette expression a été seulement de caractériser cette oraison par le **sentiment qui y domine** et qui est un sentiment de véritable et totale union. Tandis que l'oraison précédente, quoique unitive à un degré inférieur, était caractérisée plutôt par la quiétude et le repos

(1) Voyez les spirituelles ironies de Fléchier : *Œuvres mêlées, Dialogues sur le quiétisme*, et de La Bruyère : *Dialogues sur le quiétisme* (édit. Hachette, 1895, où toutes les citations des auteurs quiétistes ont été vérifiées).

suave de l'âme sur le cœur de Dieu, et de même que la suivante, encore plus unitive, sera caractérisée par sa note dominante : le ravissement ou l'union extatique, — dans celle-ci, suivant l'expression de saint François de Sales, *l'âme se serre par manière d'union* (1).

Définir ce sentiment et cet état d'union n'en est pas moins très difficile pour ceux qui n'en ont pas fait l'expérience. Aussi suivrons-nous pas à pas notre Sainte lorsque, pour nous en donner l'intelligence, elle compare cette oraison avec la précédente.

« Il ne me paraît pas, dit-elle, que dans la quiétude (toutes) les puissances de l'âme soient unies à Dieu ; il me semble seulement qu'elles sont plutôt comme enivrées et saisies d'étonnement à la vue des merveilles qu'elles découvrent... Cependant, la volonté doit être unie, en quelque manière, à celle de Dieu (2). »

Ainsi, dans la quiétude, la volonté seule est unie et a le sentiment de cette union. Les autres puissances : entendement et mémoire, sont comme engourdies dans un doux sommeil.

« Ne vous imaginez pas, ajoute sainte Thérèse, que l'oraison d'union ressemble, comme la précédente, à un sommeil : je dis à un sommeil, parce que dans l'oraison des goûts divins ou de quiétude qui précède celle-ci, l'âme paraît sommeiller, n'étant ni bien endormie, ni bien éveillée. Dans l'oraison d'union, l'âme est très éveillée à l'égard de Dieu et pleinement endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même... Elle est absolument morte à toutes les choses du monde et vivante seulement en Dieu. Qu'une telle mort est douce et agréable, mes sœurs !... Sans être dégagée de ce poids terrestre, il semble qu'elle s'en sépare pour s'unir plus intimement à Dieu. Je ne sais si, en cet état, il lui reste assez de vie pour pouvoir respirer. Il me paraît que non, ou qu'au moins, si elle respire, elle ne le sait pas. Son entendement voudrait s'employer à comprendre quelque chose de ce qui se passe en elle. Mais, s'en trouvant incapable, il demeure tout interdit et il lui reste

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, I. VI, ch. XII.
(2) *Château*, 4e D., ch. II, p. 346.

si peu de force, qu'il ne peut agir en aucune manière... (1) »

Dans cet état, l'âme est donc « tout éveillée en Dieu ». Elle a une vue claire et un sentiment intime de son union à Dieu, non seulement par le sommet de sa volonté, mais par toutes les puissances de son âme : entendement, mémoire... Dieu permet à ces puissances de constater ce qu'il opère de grand en elles, tout en leur laissant ignorer le procédé de son opération mystérieuse. Ce *comment* demeure incompris. Notre Sainte en a fait vingt fois l'aveu : « Si vous me demandez comment arrive un pareil bonheur, je vous dirai que je n'en sais rien (2). » Et autant de fois, elle a détourné ses sœurs d'une recherche inutile de vaine curiosité. « A l'égard de ces choses spirituelles, dit-elle, nous ne devons point chercher de raisons pour savoir de quelle sorte elles se passent. Notre esprit n'étant pas capable de les comprendre, nous nous tourmenterions en pure perte. Qu'il nous suffise de considérer que la puissance de Celui qui opère ces merveilles est infinie (3). »

Il faudra donc nous contenter d'écouter la **description** que sainte Thérèse va nous faire de cet état d'union, en essayant d'en pénétrer un peu les caractères essentiels.

« Je reviens, dit-elle, à cette marque que j'appelle la véritable. Quand Dieu élève l'âme à l'union, il suspend l'action naturelle de *toutes* ses facultés, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi, elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend (par ses facultés naturelles) pendant qu'elle demeure unie à Dieu, mais ce temps est toujours de courte durée, et il lui semble plus court encore qu'il ne l'est en effet. Dieu s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme, de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu, et Dieu en elle, et cette vérité lui demeure si fermement empreinte, que quand elle passerait plusieurs années sans être de nouveau élevée à cet état, elle ne peut oublier ni la faveur qu'elle a reçue, ni douter de sa réalité... »

(1) *Château*, 5e D., ch. I, p. 365.
(2) *Ibid.*, p. 347.
(3) *Ibid.*, p. 571.

« Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu, qu'elle ait été en Dieu et Dieu en elle, puisque durant cette union elle ne voit ni n'entend ? Je réponds qu'elle ne le voit pas alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, quand elle revient à elle, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner. Je connais une personne (elle-même) qui ne savait pas que Dieu fût en toutes choses par sa présence, par sa puissance, et par son essence, et qui, après avoir été favorisée de la grâce dont je parle, le crut de la manière la plus inébranlable. » En vain, un de ces demi-savants à qui elle demanda comment Dieu était en nous, et qui n'en savait pas plus qu'elle avant qu'elle eût été éclairée, lui répondit que Dieu n'était en nous que par sa grâce ; elle ne voulut point ajouter foi à sa réponse, tant elle était sûre de la vérité. Elle interrogea ensuite de vrais savants, et comme ils la confirmèrent dans sa croyance, elle en fut extrêmement consolée. N'allons pas croire que cette certitude ait pour objet quelque chose de corporel, comme lorsqu'il s'agit du corps réel quoique invisible de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le Très Saint Sacrement. Non, rien de tel ; il n'est question ici que de la *seule divinité*. « Mais comment, me dira-t-on, pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons pas ? A cela, je ne sais que répondre ; ce sont des secrets de la toute-puissance de Dieu qu'il ne m'appartient pas de pénétrer. Je suis néanmoins assurée que je dis la vérité, et je ne croirai jamais qu'une âme qui n'aura pas cette certitude ait été entièrement unie à Dieu (1). »

Cette importante citation, que nous n'avons voulu interrompre par aucun commentaire, appelle **trois remarques** sur les passages que nous avons soulignés.

D'abord, il s'agit, dans l'union mystique, d'une suspension et d'une union de *toutes* les puissances intérieures de notre âme sans exception, tandis que dans la quiétude la suspension et l'union étaient incomplètes : une seule puissance, la vo-

(1) *Château*, 5e D., ch. I, p. 369-371.

lonté, pouvant être unie à Dieu, tandis que les autres pouvaient s'égarer et faire du bruit. La suspension elle-même dans la quiétude était plutôt un sommeil et un repos qu'une ligature ou véritable impossibilité d'agir.

En *second lieu*, notre Sainte a affirmé très nettement que l'union de nos puissances s'opérait directement avec « la *seule divinité* », nullement avec quelque objet corporel, comme la très sainte humanité de Notre-Seigneur, ni avec quelque chose de spirituel mais de créé, comme serait la grâce sanctifiante. Aussi, remarque-t-elle ailleurs — et tous les théologiens sont ici unanimes — qu'une si grande faveur, par exception, pourrait être et a été de fait accordée à des âmes privilégiées dépourvues de l'état de grâce, mais que Dieu voulait convertir et transformer en vases d'élection.

Or, pour sainte Thérèse, cette union de notre âme avec « la seule divinité » s'opère « d'essence à essence », cette « suprême Majesté étant unie à l'essence de l'âme », à ce point que, « pour peu qu'elle s'en approchât davantage, elle deviendrait, par l'union, une même chose avec lui ». C'est ce qui lui arrivera seulement dans la dernière demeure : « Ce que j'appelle l'esprit (ou la « *cime* ») de l'âme devient alors une même chose avec Dieu (1). »

Un peu plus loin, elle ajoute qu'une si intime union ne saurait se faire sans une certaine participation : « Si, au dire de David, on devient saint avec les saints, qui doute que cette âme, qui n'est plus qu'une même chose avec le Dieu fort, par cette souveraine union d'esprit à esprit, ne participe à sa force ? (2) » Et c'est ainsi qu'elle expliquera la puissance, sur la nature de plusieurs saints mystiques, comme saint François d'Assise.

En *troisième lieu*, notre Sainte nous explique quel est celui des cinq sens spirituels de notre âme par lequel s'opère cette connaissance expérimentale de la présence de Dieu. Ce n'est point par une vision proprement dite, assure-t-elle, et si parfois elle prononce ce mot de vision, elle s'arrête aussitôt

(1) 7e D., ch. II, p. 516.
(2) 7e D., ch. IV, p. 530

pour l'expliquer : « Remarquez qu'en disant que nous verrons Dieu (dans l'union), je l'entends en la manière qu'il se donne à connaître dans cette sorte d'union (1). » Du reste, elle nous a déjà dit formellement que dans cette demeure « on ne voit ni n'entend ». Les sens surnaturels de la vue et de l'ouïe sont donc nettement exclus : ils ne doivent, en effet, s'éveiller que dans les deux dernières demeures. Des cinq sens spirituels il ne reste donc que le toucher ou ces espèces de toucher encore plus obscurs, le goût et l'odorat, par lesquels nous expérimentons la présence de certains objets à leur saveur ou à leur parfum. Mais ceux-ci caractérisent plutôt la quiétude, dont ils expliquent les délices et l'enivrement. Reste donc le *toucher spirituel* proprement dit.

Très obscur dans la quiétude, il se précise dans l'union et s'éclaire à ce point que sainte Thérèse est presque tentée de l'appeler une vision, tant il est révélateur de son objet. Ne lui a-t-il pas fait expérimenter la présence de Dieu en nos âmes par sa puissance et son essence même, et bien autrement que par sa grâce sanctifiante ? L'illumination de l'esprit par ce toucher intérieur est vraiment merveilleuse ; semblables à des aveugles-nés qui apprennent les sciences en parcourant des doigts certains volumes imprimés en relief, nous pouvons nous trouver tout à coup instruits, par son secours, des secrets de la science de Dieu.

* * *

Allons encore plus loin et demandons à sainte Thérèse si ce toucher mystérieux des âmes est **actif** ou **passif**. Celui de l'aveugle qui lit suivant les méthodes de Braille est sûrement actif : il cherche et il découvre, il épelle lentement par sa propre industrie. Il en est tout autrement dans les voies mystiques : plus d'efforts, plus de tâtonnements ; nous ne nous instruisons pas nous-mêmes, mais nous sommes instruits, et nous le sommes, non dans la mesure de notre application ou de notre intelligence, mais dans la mesure où il plaît à Dieu

(1) 5e D., ch. II, p. 376.

de se révéler à nous. Aussi sainte Thérèse, après Denys, emploie-t-elle la comparaison du sceau ou cachet que Dieu imprime en nous : « On peut dire, explique-t-elle, que Dieu marque alors (les âmes) de son sceau, sans qu'elles sachent de quelle sorte cela se fait. Elles sont comme de la cire molle sur laquelle on imprime un cachet, mais il n'est pas en leur pouvoir de l'imprimer ni de s'amollir elles-mêmes ; tout ce qu'elles peuvent, c'est de recevoir cette impression sans résister. O bonté infinie de Dieu ! » Il nous instruit sans aucun effort, aucun travail de notre part (1).

Ce toucher divin apporte avec lui cette certitude invincible qui est le caractère commun de tous les autres touchers. Pouvoir dire : « Je le touche du doigt » ou : « Je le tiens » est encore plus sûr et plus convaincant de la présence d'un objet que le témoignage seul de la vue, car l'avoir vu seulement reste sujet à des illusions bien plus nombreuses. Aussi venons-nous d'entendre sainte Thérèse nous dire : « Je ne croirai jamais qu'une âme qui n'a pas cette certitude ait été entièrement unie à Dieu. Elle l'aura été peut-être par quelqu'une de ses puissances ou par quelque autre de tant de différentes faveurs qu'il fait aux âmes. » Et, cette affirmation catégorique, notre Sainte la souligne en ajoutant : « Ici, je suis assurée que je dis la vérité (2). »

Voici les **raisons de cet enseignement** sur lesquelles, en plus de son expérience, sainte Thérèse l'a solidement fondé : « Dans l'oraison de quiétude, dit-elle, jusqu'à ce que l'âme en ait une grande expérience, elle ne sait si elle dort ou si elle veille, ni si ce qu'elle sent vient de Dieu ou du démon, qui se transforme en ange de lumière, et ainsi elle reste en suspens. Or, il est bon qu'elle éprouve ce doute, parce que la nature elle-même, comme je l'ai dit, peut nous tromper quelquefois dans cette quatrième demeure. Elle a moins à craindre qu'auparavant, il est vrai, que les bêtes venimeuses entrent dans cette partie du château ; il est néamoins de

(1) 3e D., ch. II, p. 381.
(2) 5e D., ch. I, p. 571.

petits lézards (les pensées importunes) qui, minces et agiles, s'y glissent par la moindre ouverture... Mais, quelques déliés que soient ces lézards, ils ne peuvent entrer dans cette cinquième demeure, parce que ni l'imagination, ni la mémoire, ni l'entendement (étant suspendus) ne sauraient troubler le bonheur dont on y jouit. J'ose affirmer que si c'est une véritable union avec Dieu, le démon n'y peut trouver aucun accès ni causer le moindre mal : cette suprême Majesté étant unie à l'essence de l'âme, il n'oserait s'en approcher, et il n'est pas en son pouvoir d'entendre ce qui se passe entre elle et son Créateur... O heureux état, où ce maudit ne peut nous nuire ! (1) »

Un tel raisonnement nous paraît décisif. Dans le contact immédiat avec un objet donné, l'illusion ne pourrait venir que de l'imagination, la mémoire ou quelque autre faculté. Mais si toutes sont suspendues, on ne peut plus les accuser de nous induire en erreur. L'illusion ne saurait venir davantage du démon, qui n'a aucun pouvoir de s'interposer entre Dieu et l'âme : « Cette suprême Majesté étant unie à l'essence de l'âme », il n'y a plus de place pour ce maudit.

Ainsi, la suspension totale en Dieu de nos facultés empêche toute illusion : et c'est là un critère de la plus haute importance en théologie mystique, que nous devons au génie de sainte Thérèse. Il suffit d'avoir bien constaté que la suspension des puissances a été totale pendant un temps, qui est toujours de très courte durée, c'est-à-dire que l'âme « ne voit, ni n'entend, ni ne comprend » rien des choses de la terre, tandis qu'elle est « tout éveillée en Dieu ».

Toute cette doctrine sur la nature de l'oraison d'union peut se résumer dans cette définition : « C'est une union très intime de l'âme avec Dieu, produite par un contact réel et indubitable de la réalité divine qui habite en nous. Elle est préparée par la suspension complète des puissances intérieures et suivie par un sentiment de certitude absolue en la vérité de cette ineffable rencontre. »

(1) 5e D., ch. I, p. 367.

Toutefois, cette impossibilité de douter, de même que cette suspension totale des puissances, sont des **critères intérieurs** et subjectifs plus faciles à constater par le contemplatif lui-même que par son directeur. Celui-ci, pour asseoir son jugement et décider si cette âme est vraiment favorisée de l'oraison d'union, a besoin de **critères extérieurs** plus manifestes pour lui et plus tangibles.

Il doit avant tout s'assurer si la personne en question est vraiment digne de foi et si elle est assez avancée dans la perfection pour rendre au moins vraisemblable une si grande faveur, que Dieu, pour l'ordinaire, n'accorde jamais aux commençants. Les âmes encore novices dans les voies mystiques sont, en effet, sujettes, par leur inexpérience même, à bien des méprises. Au premier sentiment de suavité intérieure qu'elles éprouvent, elles s'imaginent facilement être arrivées à l'état d'union. N'ayant pas encore fait la comparaison des différents états, il n'est pas étonnant qu'elles puissent les confondre. Il appartient à un sage directeur de leur expliquer les différences et de les tirer de leur illusion.

Cette « suavité intérieure » elle-même a besoin d'être contrôlée par le directeur, car elle pourrait être contrefaite par le démon et avoir pour objet des « choses vaines » et non des « choses divines ». C'est encore sainte Thérèse qui va nous l'enseigner avec sa haute expérience :

« Certes, le démon sait aussi transporter l'âme en lui faisant aimer avec passion des choses vaines ; mais ce n'est pas de la même manière que Dieu, et il n'est pas non plus en son pouvoir de verser dans l'âme ce plaisir, ce contentement, cette paix et ces délices que Dieu y répand. Que dis-je ? Il n'y a aucun rapport entre ce bonheur que goûte l'âme unie à Dieu et les plaisirs de la terre. Leur origine étant entièrement différente, le sentiment qu'ils produisent l'est aussi, comme le peuvent attester ceux qui en ont fait l'expérience. J'ai dit ailleurs que les plaisirs de la terre n'affectent, en quelque sorte, que la *superficie* des sens, tandis que les joies célestes pénètrent, ce semble, jusque dans la *moelle* des os. Je pense avoir dit

juste, et je ne saurais vraiment comment mieux dire (1). »

La « suavité intérieure » peut donc être une liqueur frelatée, et c'est au directeur de savoir distinguer si elle est céleste et vraie ou vaine et fausse.

Une fois cet examen préalable terminé d'une manière favorable, il reste encore à constater, avant de porter un jugement définitif sur la *réalité* de l'union, si elle produit au moins quelques-uns des *effets* qui lui sont habituels, tels que la jubilation et l'ivresse spirituelle, le sommeil mystique, la transformation de l'âme, etc., effets que produisent aussi, à des degrés encore plus grands, les modes supérieurs d'union.

Disons quelques mots de ces différents signes qui compléteront la notion de l'état d'union mystique par la description de ses effets ou des suites qui en sont le fruit.

* * *

1° **La jubilation mystique**, que l'on appelle aussi *l'ivresse spirituelle*, est placée par un grand nombre d'auteurs, auxquels s'est rallié M. Ribet, entre la quiétude et l'union pleine. Sainte Thérèse n'en parle, au contraire, qu'à propos de l'union extatique. Les uns en font une préparation à l'union, les autres une conséquence de l'union. De là, des hésitations et des nébulosités plus apparentes que réelles, à notre humble avis. En effet, rien n'empêche qu'elle ne soit à la fois effet d'une première union et préparation à des unions plus parfaites, et c'est à cette opinion plus large que nous accordons nos préférences. Nous croyons même que toute action divine, un peu vive et délicieuse, pourrait la provoquer à des degrés divers.

Il semble bien que cette rencontre consciente, ce contact ineffable d'une âme avec la réalité divine qui habite en son centre, si on les suppose véritables, ne puisse s'accomplir surtout pour la première fois, sans qu'elle éprouve des tressaillements, des transports, des exaltations et des excès que

(1) *Château*, 5e D., ch. I, p. 367.

l'on a pu comparer — grossièrement sans doute, car tout terme de comparaison rigoureuse nous fait défaut — à ceux qui accompagnent l'énivrement imparfait.

Ce sont des transports encore plus véhéments, comme on l'a vu si souvent en saint François d'Assise, saint Philippe de Néri, saint Joseph de Cupertin, sainte Madeleine de Pazzi..., et tant d'autres saints mystiques, dont la jubilation ou l'ivresse spirituelle se traduisent au dehors par des actions qui étonnaient et provoquaient même le scandale des faibles et des ignorants. Ce sont des soupirs, des cris, des paroles ardentes et entrecoupées, des larmes abondantes, voire même des rires, des chants, des cantiques improvisés, des tressaillements ébranlant tous les membres, des sauts, des mouvements impétueux, exprimant la violence extérieure de l'enthousiasme et de l'amour, souvent une accélération extrême des battements du cœur que l'eau froide ne peut calmer, en un mot, un véritable délire de joie et d'allégresse.

Heureux délire ! Divine extravagance ! « O mes sœurs, s'écriait sainte Thérèse qui l'avait expérimentée, que souhaitable est cette folie ! et que nous serions heureuses s'il plaisait à Dieu de nous la donner à toutes ! (1) » « Depuis cinq ou six ans, nous raconte-t-elle dans sa *Vie*, Dieu m'a souvent donné en abondance cette oraison. Mais, je dois le dire, je ne pouvais ni la comprendre, ni l'exprimer aux autres. Aussi avais-je résolu, quand j'en viendrais en cet endroit de ma relation, de n'en point parler, ou de n'en dire que très peu de choses. » — Mais un tel scrupule s'est dissipé et voyez avec quel lyrisme elle en parle aujourd'hui : « C'est un glorieux délire, une céleste folie où l'on apprend la vraie sagesse ; enfin, c'est pour l'âme une manière de jouir souverainement délicieuse... O ciel ! que n'éprouve pas une âme en cette ravissante ivresse ! Elle voudrait être toute convertie en langues pour louer le Seigneur. Elle dit mille saintes folies, mais qui vont droit au but et charment Celui qui la met dans cet état. Je connais une personne qui, sans être poète, faisait sur-le-champ des vers

(1) 6e D., ch. VI, p. 456.

pleins de sentiments très vifs pour se plaindre à Dieu de l'heureuse peine qu'un tel excès de bonheur lui faisait souffrir. Ce n'était point là un travail de son esprit, mais un jet de son âme tourmentée par l'amour... Elle eût voulu que tout son être, corps et âme, éclatât, pour montrer au dehors l'excès de bonheur que lui causait cette peine.. Impatiente de ses fers, cette âme voudrait déjà être libre ; le manger la tue, le dormir la tourmente... Elle vit, ce semble, contre nature, puisqu'elle meurt du désir de vivre, non en elle, mais en Vous... Parfois, elle se sent tressaillir d'une joie si excessive qu'elle n'a plus, ce semble, qu'un faible lien à briser pour sortir de ce corps. Oh ! quel bonheur de mourir ainsi ! » (1)

La personne anonyme dont parle ici notre sainte n'est autre qu'elle-même et parmi les fragments qu'il nous reste de ses poésies, nous reconnaissons la célèbre glose dont chaque strophe se termine par ce refrain : *Je me meurs de ne point mourir* ! C'est un poème lyrique d'une ravissante beauté qu'on ne peut lire sans une émotion profonde qui vous transporte loin de la terre, dans des régions célestes.

Avant de taxer d'imperfection ces manifestations en apparence excessives de l'amour divin, un directeur novice fera bien de relire cet enseignement de sainte Thérèse, ou bien le chapitre de l'*Imitation* sur les *merveilleux effets* de cet amour : *Amor modum sæpe nescit, sed supra omnem modum fervescit.* Le véritable amour ne connaît point de mesure ; il bouillonne et déborde de toute part. C'est là un effet naturel de son ardeur et de sa sincérité (2).

Cependant, hâtons-nous de l'observer, cet « heureux délire et cette divine extravagance » ne sont pas essentiels à l'ivresse spirituelle, qui peut être souvent beaucoup plus contenue à l'extérieur, faire moins de bruit, tout en se traduisant par des actes de vertu héroïque. C'est l'ivresse de saint André à la vue de la croix préparée pour son supplice, de saint Ignace martyr entendant le rugissement des bêtes féroces qui devaient le dévorer, de sainte Apollonie se précipitant dans les flammes

(1) *Vie*, ch. XVI et XVII, p. 170-177.
(2) L. III, ch. V, n. 4.

du bûcher, et de saint Laurent, saint Vincent ou de saint Pionius au milieu des tourments.

L'ivresse ainsi contenue et demeurant surtout intérieure ne présente aucun danger pour la perfection des âmes qu'elle transporte. Elles peuvent s'y livrer pleinement sans autre précaution qu'un redoublement d'humilité, de défiance de leurs propres forces, et le désir de la solitude qui les dérobe aux regards du public.

L'ivresse débordante à l'extérieur, au contraire, entraîne plus de périls et exige plus de vigilance de la part du directeur, surtout pour les personnes d'un tempérament très impressionnable et exalté, ou qui sont portées, par vanité, à se donner en spectacle. Les femmes, notamment, sont très suspectes en ces matières, quoiqu'il soit excessif de les croire toujours vaines ou trompeuses. Et ce n'est pas seulement l'humilité qui court des périls en ces sortes de faveurs, c'est aussi la santé qui s'épuiserait vite par la répétition trop fréquente de ces commotions morales et nerveuses.

Voilà pourquoi sainte Thérèse a souvent mis en garde ses sœurs contre le désir de ces dons extraordinaires. Ne jamais les envier, dit-elle, pas même le don des larmes. Encore moins faire effort pour les provoquer, mais plutôt détourner son attention vers quelque autre sujet lorsqu'on craint de s'y livrer immodérément.

Ecoutons ces sages conseils :

« Les larmes, quoique bonnes, ne sont pas toutes parfaites. Il y a toujours plus de sûreté dans l'humilité, la mortification, le détachement et les autres vertus. Nul danger dans cette voie... » (1) « Remarquez aussi, mes sœurs, que la faiblesse de la complexion est souvent la cause de ces larmes, surtout dans les personnes d'un naturel si tendre que la moindre chose les fait pleurer... Il peut arriver que ces larmes procèdent moins de leur amour pour Dieu que de quelque humeur amassée autour du cœur. Ainsi elles ne cessent en quelque sorte de pleurer. Se souvenant de ce qu'elles ont

(1) *Chemin*, ch. XVIII, p. 101.

entendu dire sur le prix des larmes, elles ne voudraient faire autre chose que d'en répandre, et, loin de les arrêter, elles les provoquent de tout leur pouvoir. Le démon, de son côté, les y excite, parce qu'il espère que l'état de faiblesse où elles tomberont les rendra incapables de s'appliquer à l'oraison et d'observer leur règle... Quand bien même que ces larmes ne causeraient aucun dommage, il serait toujours salutaire de craindre l'illusion. Gardons-nous bien de croire que tout est fait lorsqu'on pleure beaucoup. Il faut mettre la main à l'œuvre et avancer dans la pratique des vertus. Que si, après cela, sans effort de notre part, Dieu nous favorise du don des larmes, nous pouvons les recevoir avec joie. Mais moins nous travaillerons à les attirer, plus elles arroseront et rendront fertile la terre aride de notre cœur, parce que ces larmes seront une eau qui tombe du ciel. Il n'y a nulle comparaison entre cette eau céleste et celle que nos efforts peuvent obtenir nir (1). »

* * *

2° Le **sommeil mystique** est une réaction normale de l'ivresse spirituelle arrivée à son apogée. Cependant, on le retrouve aussi après d'autres actions divines un peu vives, et même à la suite de l'oraison de quiétude lorsqu'elle est portée à un haut degré. Sainte Thérèse le note expressément dans sa première lettre (1576) au P. Rodrigue Alvarez, son directeur, ainsi que dans le *Château intérieur* (2). Plusieurs mystiques, et non des moindres, saint Jean de la Croix, Alvarez de Paz, Scaramelli, vont même jusqu'à faire du sommeil mystique un degré spécial de la contemplation, intermédiaire entre l'union et l'extase. Tant il est vrai que le théologien doit éviter de formuler des cadres trop rigides que la liberté souveraine des dons de Dieu ferait aisément éclater.

Quoi qu'il en soit, voici ce que l'on peut dire sur la nature

(1) *Château*, 6e D., ch. VI, p. 453.
(2) 4e D., ch. III.

du sommeil mystique et sa différence essentielle avec le sommeil corporel.

Tandis que le sommeil physique, après avoir engourdi tous les sens externes et internes, suspend aussi totalement, s'il est profond, l'imagination, la mémoire, le jugement, la raison et la conscience, et réduit à zéro notre vie spirituelle, le sommeil mystique n'assoupit les facultés naturelles de l'âme que pour les tenir éveillées en Dieu. Il réalise à la lettre la parole de l'Epouse des sacrés Cantiques : « Je dors, mais mon cœur veille. » En sorte qu'il a tous les effets physiologiques bienfaisants et réparateurs du sommeil corporel, sans interrompre, au moins complètement, la vie surnaturelle de l'âme, qui continue à être unie à Dieu au moins par le cœur, et peut-être aussi, d'une manière plus ou moins vague, par l'esprit.

De là, des degrés dans l'état plus ou moins conscient de cette âme. Mais nous aurions peine à croire, quoi qu'on en ait dit, que cette conscience puisse être à la fois totalement éteinte et demeurer un don de Dieu. Si l'on « ne pense plus à rien », comment ajouter que « le cœur veille » ? Sainte Thérèse, que nous allons bientôt citer, se moquera de cette conception illusoire, qui prend un évanouissement pour une extase et pour un état d'oraison. Tout ce que l'on peut accorder, c'est que, dans le sommeil mystique profond, l'âme perd le sentiment d'elle-même et de son état, sans perdre toutefois le sentiment de l'objet bien-aimé auquel elle demeure unie. Ou, pour parler le langage des philosophes, elle peut perdre la conscience réflexe d'elle-même sans perdre la conscience directe de son objet.

De là trois différences capitales avec le sommeil naturel : 1° Dans le sommeil mystique on pense à Dieu, dans l'autre on ne pense à rien ; 2° après le premier, on en garde au réveil au moins quelque souvenir, dans l'autre on ne se souvient de rien ; 3° aussi l'un est-il passif, sous l'action de Dieu, l'autre n'est qu'une pure réaction de la nature physiologique.

Comme l'a très bien dit le P. Poulain, « le sommeil mystique n'est donc pas un état spécial d'oraison, mais le mé-

lange de deux états, l'un naturel, l'assoupissement ; l'autre surnaturel, l'union à Dieu (1) ».

Si différents par leur nature, ces deux sommeils ne le sont pas moins par leurs **effets**. Le propre du sommeil divin est de reposer, de pacifier, de fortifier l'âme, de la rendre capable de plus grands sacrifices. Elle sort de ce mystérieux état retrempée, rafraîchie, animée d'une vie nouvelle où elle se sent invinciblement attirée vers les choses d'en haut et dégoûtée des choses d'ici-bas. La vie du corps y trouve presque toujours un surcroît de forces, ou tout au moins elle n'y perd rien de sa vigueur. Au contraire, l'assoupissement pathologique, l'évanouissement, étourdit l'esprit, le vide de saintes pensées et même de toute pensée ; en outre, sa fréquence épuise rapidement le corps. Aussi le démon en profite-t-il souvent pour troubler l'imagination, surexciter les sens et les désirs sensibles, et pour inspirer le dégoût des choses de Dieu.

Par conséquent, si, à la suite d'un sommeil anormal, le corps se sent brisé et l'âme en proie au trouble, à l'inquiétude qui lui fait perdre la paix, l'excite à la tiédeur et fatigue le cœur en même temps que la tête, il est impossible de douter qu'un tel sommeil n'a rien de divin, qu'il est un accident de la nature ou un piège du démon. Il faut donc le combattre.

Que si, au contraire, après examen répété, l'opération est reconnue bonne et profitable ; si, d'autre part, il est bien constaté qu'elle a un caractère passif, c'est-à-dire si l'âme sent nettement qu'elle ne peut ni la produire ni l'empêcher, elle n'a qu'à céder à l'attraction divine et s'endormir paisiblement, comme un enfant, entre les bras de Dieu. Eh ! que pourrait craindre une âme qui repose sur le cœur de son Dieu ?

Venons-en aux **sages conseils** de sainte Thérèse, que nous avons annoncés :

« Je veux vous signaler un péril dans lequel j'ai vu tomber plusieurs personnes d'oraison, et particulièrement des femmes, que la fragilité de notre sexe en rend plus capables. Il est des

(1) *Grâces d'oraison*, p. 195.

personnes qui, par suite de leurs austérités, de leurs oraisons, de leurs veilles, ou même uniquement par suite de la faiblesse de leur complexion, ne peuvent recevoir une consolation spirituelle sans que leur nature n'en soit aussitôt abattue. En même temps qu'elles éprouvent un certain plaisir dans l'âme, elles sentent dans le corps *défaillance* et *faiblesse*. Dans cet état, leur arrive-t-il d'entrer dans ce qu'on nomme sommeil spirituel, et qui *va même un peu au delà* de ce que j'ai décrit, elles s'imaginent que l'un n'est point différent de l'autre et s'abandonnent à une sorte d'ivresse. Alors, cette ivresse augmentant, parce que la nature s'affaiblit de plus en plus, elles (s'évanouissent et) le prennent pour un ravissement, en lui donnant ce nom, quoique ce ne soit autre chose qu'un temps purement perdu et la ruine de leur santé.

« Je connais une personne à qui il arrivait de demeurer huit heures dans cet état, sans perdre le sentiment et *sans en avoir aucun de Dieu*. Son confesseur et d'autres s'y étaient trompés... Mais une autre personne, à qui Dieu donnait lumière, découvrit le piège ; sur son conseil, on obligea la pauvre extatique à diminuer ses pénitences, à dormir et à manger davantage, et, à l'aide de ce remède, elle fut guérie.

« Quand Dieu est l'auteur de cette ivresse intérieure, il y a sans doute défaillance intérieure et extérieure, mais l'âme demeure forte, et elle goûte des joies ineffables de *se voir* si près de Dieu ; en outre, au lieu de rester en cet état durant un si long intervalle, elle n'y reste qu'un très court espace de temps. Bien qu'ensuite cette ivresse se renouvelle, à quelque degré qu'elle arrive, non seulement elle n'abat point le corps, mais elle ne lui cause à l'extérieur aucune souffrance. C'est pourquoi, mes filles, si quelqu'une d'entre vous, par suite de ces transports, sentait ses forces ruinées, elle doit en parler à la supérieure et ne rien négliger pour faire diversion. De son côté, la supérieure doit, au lieu de tant d'heures d'oraison, lui ordonner d'en faire peu, la faire dormir et manger plus qu'à l'ordinaire, jusqu'à ce que ses forces naturelles soient revenues. Si elle est d'une complexion si délicate que cela ne suffise point, je la prie de croire que Dieu ne veut se servir

d'elle que pour la vie active. Car il en faut pour l'office de Marthe comme pour celui de Marie dans les monastères (1). »

Nous abrégeons à regret la citation d'un passage si merveilleusement marqué au coin de la sagesse pratique non moins que théorique. Quelle intime harmonie du bon sens commun et du sens divin !

* * *

3° La marque essentielle de l'union mystique, la seule qui ne puisse être remplacée, et dont l'absence est une preuve décisive et sans réplique d'illusion, c'est la **transformation spirituelle** de l'âme qui pense en avoir été favorisée. Et cette transformation doit être d'autant plus parfaite que le degré d'union est plus éminent. Tous les théologiens sont unanimes sur ce point capital : on reconnaît l'arbre à ses fruits ; or, ce sont toujours des fruits de sainteté qui résultent de l'action divine dans une âme. Par là, nous reconnaissons avec certitude la main de Dieu, qui seule peut sanctifier, tandis que la nature ne le peut et que le démon ne le veut jamais.

Si donc on constatait que cette âme a certaines préoccupations personnelles, soit pour provoquer elle-même cette ivresse spirituelle, ce sommeil ou d'autres transports mystiques, soit pour attirer l'attention des hommes sur elle et se donner en spectacle, le directeur doit aussitôt entrer en défiance, car ces recherches plus ou moins intéressées ou vaniteuses sont l'opposé de la sainteté. D'ailleurs, les véritables faveurs mystiques, étant passives, ne sauraient, à aucun degré, être le fruit de nos efforts et de notre industrie.

Au contraire, si l'âme contemplative en devient plus humble, plus fervente et plus fidèle à la pratique des vertus, si elle se montre encore plus généreuse, jusqu'à l'héroïsme, si ce sacré contact de la divinité l'a convaincue jusqu'à l'évidence que Dieu est son unique objet, son centre, sa vie, son tout, et que le reste n'est que vanité et néant ; si, d'autre part, à ces

(1) *Château*, 4e D., ch. III, p. 360.

critères extérieurs s'ajoutent les critères intérieurs dont nous avons parlé, notamment la passivité et la suspension totale des puissances de l'âme, produisant la certitude et l'impossibilité de douter de la réalité de son union à Dieu au plus profond d'elle-même, alors plus de doute : l'œuvre porte bien l'empreinte de la divinité de son Auteur, et nous pouvons y croire.

Sainte Thérèse compare cette transformation de l'âme à celle du ver à soie qui sort de son sépulcre transformé en papillon blanc d'une beauté charmante : « Ce qui arrive à ce ver est l'image de ce qui arrive à l'âme... morte entièrement au monde et entrée dans une si haute oraison. O merveille de la puissance divine ! Et qui pourrait dignement peindre l'état d'une âme qui vient de se voir, durant un court espace, si étroitement unie à Dieu et comme abîmée dans sa grandeur ! Car ce temps, à mon avis, ne va jamais jusqu'à une demi-heure. Je vous dis, en vérité, que cette âme ne se reconnaît plus elle-même. Entre ce qu'elle était et ce qu'elle est, il y a autant de différence qu'entre ce ver difforme et ce papillon blanc. Cette âme ne sait comment elle a pu mériter ou, pour mieux dire, d'où lui a pu venir un si grand bonheur, car elle voit clairement qu'elle ne l'a point mérité. Elle sent un désir qui la consume de louer Dieu et de souffrir pour lui mille morts s'il était possible. Elle se sent une ardeur qui la tourmente d'entreprendre de grands travaux pour son Bien-Aimé. Elle sent se multiplier ses désirs de pénitence, de solitude. Enfin, elle souhaite avec tant de force que Dieu soit connu et aimé de tous, qu'elle ne peut, sans en ressentir une peine extrême, voir qu'on l'offense... Après le repos qu'elle vient de goûter en Dieu, tout ce qu'elle voit sur la terre lui déplaît, principalement quand ce grand Dieu l'a favorisée plusieurs fois d'une semblable grâce et comme enivrée de ce vin délicieux, qui produit, à chaque fois que l'on en boit, de si admirables effets. Il compte maintenant pour rien son travail d'autrefois, qui consistait à former peu à peu le tissu de sa coque. Des ailes lui sont venues : comment, pouvant voler, se contenterait-il d'aller pas à pas »... ? (1)

(1) *Château*, 5e D., ch. II, p. 374-377.

Article IV.

L'oraison d'union extatique.

Cette troisième phase des oraisons mystiques correspond à la sixième demeure du château intérieur de sainte Thérèse. Diffère-t-elle beaucoup de la précédente ?

Si on les considère seulement au point du vue de l'intimité de l'union, les deux oraison contemplatives ne diffèrent qu'en degré. C'est ce que sainte Thérèse avait en esprit, lorsqu'elle disait : « La demeure suivante (l'union extatique) a tant de rapport avec celle-ci (l'union), que c'est presque la même chose ; l'une ne diffère de l'autre que par la force des effets, mais cette différence est très grande » (1).

Cependant, si l'on envisage, en outre, les modalités de cette union, on n'a pas de peine à y découvrir des **différences spécifiques** très importantes. Sainte Thérèse elle-même le reconnaît : « Le ravissement, dit-elle, l'emporte de beaucoup sur l'union ; outre qu'il produit des effets beaucoup plus grands, il a plusieurs opérations qui lui sont propres (2). »

La plus manifeste de ces différences, et dont saint Thomas lui-même a fait une différence spécifique, c'est **l'aliénation complète des sens** (3). Tandis que, dans l'union simple, les sens sont plus ou moins endormis et se réveillent si on les excite, dans l'extase, au contraire, ils sont totalement suspendus ou plutôt anesthésiés, à ce point qu'une excitation même énergique ne les réveille point. On peut approcher la flamme d'une bougie de la main d'une extatique en prière, sans qu'elle ressente la moindre douleur. Du reste, le sens étymologique du mot extase, ἔκστασις, *extra stare*, l'indique suffisamment. Il y a *aliénation* de toute vie sensible ou vie de relation, comme si l'âme n'était plus chez elle, dans son corps.

---

(1) *Château*, 5e D., ch. II, p. 377.
(2) *Vie*, ch. XX, p. 211.
(3) S. Thomas, *Sum. theol.* II-II, q. CLXXV, a. 1.

A ce point que les philosophes et les théologiens ont pu se demander, par exemple, si, pendant son extase, l'âme de saint Paul avait réellement cessé d'informer le corps. Saint Thomas résout la question par la négative (1) ; mais il la discute sérieusement. L'aliénation des sens lui paraît une explication suffisante : *Paulus in raptu fuit alienatus a sensibus.* Il suffit de dire que l'âme devient alors incapable de produire dans le corps aucune opération sensible et consciente.

Cependant, la suspension totale de la vie sensible n'entraîne pas complètement celle de la vie végétative. Les fonctions de nutrition, de respiration, de circulation du sang, etc., quoique affaiblies, continuent sans qu'on en ait conscience. Que si des extatiques ont pu passer des semaines et des mois sans prendre de nourriture, ce n'est pas en vertu de l'état extatique — lequel, d'ailleurs, est très court, — mais d'une de ces nombreuses merveilles accidentelles dont l'extase est l'occasion, et dont nous parlerons en son lieu dans la deuxième partie de cette étude. Telles sont, par exemple, les merveilles de la lévitation, de l'auréole lumineuse, des parfums mystiques, des stigmatisations, de la blessure à la fois spirituelle et corporelle qui peut transpercer le cœur, etc.

Toutefois, l'aliénation totale des sens n'est qu'un phénomène secondaire, un contre-coup à l'extérieur, et comme un écho des merveilles intérieures autrement étonnantes. Des cinq sens spirituels de l'âme, les plus obscurs : le toucher et ses dérivés les moins instructifs, le goût et le flair, nous avaient seuls guidés dans la quiétude et l'union, voici que les sens les plus lumineux et les plus intéressants, **la vue et l'ouïe spirituelles**, vont commencer à s'éveiller pour compléter les connaissances et le ravissement de l'esprit et du cœur. Or, tant de lumière ne peut être contemplée, ni tant de transports ne peuvent être subis par un homme terrestre, sans une aliénation complète des sens. C'est saint Thomas qui nous l'enseigne formellement.

« Saint Paul, dit-il en conclusion, ravi jusqu'au troisième

(1) II-II, q. CLXXV, a. 5.

ciel, a contemplé l'essence divine. Or, il est impossible à un homme, dans l'état présent, de contempler l'essence de Dieu, s'il n'est aliéné des sens : *Paulus usque ad tertium cælum divina virtute raptus, Deum per essentiam vidit. Impossibile est hominem in statu præsentis vitæ videre Deum per essentiam, nisi abstrahatur a sensibus* » (1).

Que si les sens s'évanouissent, par contre, l'intelligence humaine, soutenue et transformée par la grâce divine, doit donc être complètement éveillée pour cette contemplation sublime. Et, partant, la volonté humaine, dans l'état extatique, ne perd point sa liberté, puisqu'elle ne perd pas le concours de l'intelligence. L'acte contemplatif, quoique passif, est donc **volontaire et méritoire**, mais indirectement, par l'acquiescement d'un amour ineffable.

Il est vrai qu'en cet état, l'âme ne peut plus pécher — au moins tant qu'il dure, — mais la liberté de pécher n'est point de l'essence de la liberté. Cette liberté est seulement transfigurée, comme celle des bienheureux dans le ciel que la vision béatifique, bien loin de détruire, perfectionne complètement.

Ce seul point suffirait à différencier nettement la suspension extatique des sens d'avec le sommeil naturel ou certains états cataleptiques. Dans ces états, l'on ne pense à rien et l'on perd momentanément l'usage de la raison, et, partant, plus de liberté, plus de souvenir au réveil, puisque le néant de la pensée ne peut être objet de souvenir.

Mais n'anticipons pas et réservons le parallèle et le contraste entre l'état extatique et les divers états plus ou moins analogues physiologiquement, soit naturels, soit morbides, pour la seconde partie de cette étude.

Ici, l'extase ne nous occupera point comme phénomène physiologique et merveilleux, mais seulement comme degré spécial d'oraison contemplative ou mystique.

Or, à ce point de vue, concluons-nous, l'extase consiste essentiellement dans une vision tellement lumineuse de la présence de Dieu et un sentiment tellement vif de l'union de

(1) II-II, q. CLXXV, a. 3 et 4.

l'âme avec la divinité, qu'il en résulte non seulement la suspension totale des puissances intérieures de l'âme, comme il arrive dans le simple état d'union, mais encore l'anesthésie complète des sens externes.

Voici la **description** expérimentée et vécue que sainte Thérèse nous a laissée de l'extase :

« Quand le divin Epoux veut ravir l'âme, il commande qu'on ferme les portes du château... A peine entre-t-on dans le ravissement, que l'on cesse de respirer ; et si quelquefois on garde encore l'usage des autres sens, on ne peut néanmoins proférer une seule parole. Mais souvent, tous les sens sont suspendus à l'instant même ; un tel froid gagne les mains et tout le corps, que l'âme semble en être séparée ; parfois, il est impossible de distinguer si l'on respire encore. Le ravissement, dans un si haut degré, est de courte durée ; cette grande suspension ne tarde pas à diminuer, et le corps paraît alors reprendre quelque vie pour mourir de nouveau de la même manière, et rendre l'âme plus vivante qu'auparavant. Mais cette grande extase passe vite. Souvent après cette extase, durant tout le reste du jour, et quelquefois durant plusieurs jours, la volonté reste comme enivrée, et l'entendement tout occupé de ce qu'il a vu ; l'âme est, ce semble, incapable de s'appliquer à autre chose qu'à aimer Dieu (1)... »

« Quand l'âme est dans cette extase, Notre-Seigneur lui fait la grâce de lui découvrir *quelques secrets* des choses célestes... Il lui accorde des visions intellectuelles, dont quelques-unes sont si élevées, que l'âme manque de termes pour les exprimer, Dieu le permettant sans doute ainsi, parce qu'il ne convient pas que les créatures qui sont encore sur la terre en aient connaissance. Quant à la plupart des autres, elle peut les rapporter quand elle est revenue du ravissement... Bien que certaines visions ne puissent se rapporter, elles demeurent tellement gravées dans le fond de l'âme, qu'elles ne s'effacent jamais... Je suis persuadée que si l'âme, dans les ravissements qu'elle croit avoir, n'entend point de ces *secrets* du ciel, ce ne sont point

(1) *Château*, 6e D., ch. IV, p. 438.

des ravissements véritables... Je tiens pour certain que Notre-Seigneur, traitant l'âme comme son épouse, lui fait voir une petite partie du royaume qu'il a acquis (1). »

« Il semble que Dieu veuille lui faire connaître quelque chose de la beauté et des richesses de ce pays fortuné qu'elle doit habiter un jour... Ces ravissements donnent trois choses :

« La première, une *admirable connaissance* de Dieu qui, à mesure qu'il se découvre à nous, nous donne une idée plus haute de son incompréhensible grandeur. La seconde, la connaissance de nous-mêmes et un sentiment profond d'humilité... La troisième, un souverain mépris pour toutes les choses de la terre (1). »

« Il arrive que Notre-Seigneur fait tout à coup entrer l'âme dans une extase où il lui découvre de *grands secrets* qu'elle croit *voir en Dieu* même... C'est une vision intellectuelle qui fait connaître à l'âme de quelle manière toutes les choses *se voient en Dieu*, et comment *elles sont* toutes en lui. Cette vision est très utile. Malgré sa courte durée, qui n'est que d'un moment, elle demeure profondément gravée dans l'esprit (3). »

C'est dans ces ravissantes extases que sainte Thérèse a eu si souvent la vision de la sainte Trinité, dont nous avons déjà eu occasion de parler, mais qu'il est bon de rappeler encore une fois, tant ce fait miraculeux a rencontré, je ne dis pas d'incrédules, mais de *minimistes* cherchant à le réduire à une vision indirecte ou symbolique, malgré la netteté précise et nullement équivoque de son témoignage.

« Dans la vision de la très sainte Trinité, affirme-t-elle à son Père spirituel, *je vois* que les trois personnes *sont distinctes* l'une de l'autre, *aussi clairement* que je vous vis hier, mon Révérend Père, vous et le Père provincial, excepté que ni des yeux ni des oreilles du corps, je ne vois ni n'entends rien... Mais quoique je ne les voie point, pas même des yeux de l'âme (l'imagination), j'ai une *certitude extraordinaire* de leur

(1) *Château*, 6e D., ch. IV, p. 438.
(2) *Ibid.*, 6e D., ch. V.
(3) *Ibid.*, ch. X.

présence ; et quand cette présence vient à manquer, je m'en aperçois aussitôt... Quoique les trois adorables Personnes se montrent distinctes..., mon âme *voit clairement* que ce n'est qu'un seul Dieu (1). »

Nous trouverions des témoignages identiques, ou au moins analogues, chez plusieurs autres mystiques canonisés par l'Eglise.

Cependant, ces **grandes lumières** dont Dieu inonde l'âme en extase, précisément parce qu'elles sont éblouissantes, sont mêlées de **profondes ténèbres**, et c'est la différence avec la vision béatifique du ciel, qui permet à l'extatique de conserver encore la foi, l'espérance et la liberté. De même que jamais le soleil n'est moins visible à l'œil nu que lorsqu'il brille le plus, ainsi, plus l'essence divine se montre à découvert aux faibles regards de l'homme, plus elle apparaît d'une immensité sans borne et vraiment *incompréhensible*. De là, ce mélange sublime de lumières incomparables et de ténèbres insondables. Plus on voit, et plus on comprend qu'on ne sait rien en comparaison de ce qui reste à comprendre.

« Cette sagesse divine, écrit saint Jean de la Croix, en se communiquant à l'âme, demeure en même temps si cachée, que pour la définir et l'exprimer, elle ne trouve aucun terme... Les saintes Ecritures nous donnent, en plusieurs exemples, la preuve et la confirmation de ce que nous avançons. Jérémie prouve cette impuissance de la parole humaine lorsque, après avoir entendu Dieu, il ne sait dire que *A*, *a*, *a*. Le silence de Moïse auprès du buisson ardent, où Dieu se tenait caché, témoigne également de l'incapacité du langage humain en pareille matière... C'est que cette sagesse de la contemplation est la parole *directe* de Dieu à l'âme, en tant qu'elle est pur esprit, ce que ne sont pas les sens. Aussi ne peuvent-ils percevoir cette parole qui est pour eux un secret impénétrable, et encore moins la reproduire. Voilà pourquoi certaines personnes, d'un naturel doux et timide, ne peuvent,

(1) *Lettre* 1re au P. Rodrigue Alvarez.

malgré leur bonne volonté, rendre compte à leur directeur de ce qui se passe dans leur intérieur, et éprouvent même parfois une grande répugnance à en parler » (1).

* * *

Ici se pose la question de l'**utilité** pour une âme de voir des choses qu'elle ne comprend pas. Autant il nous est facile d'admettre des révélations lumineuses qui nous instruisent, autant il est difficile d'en accepter d'obscures et de ténébreuses, dont le sens nous demeure caché et dont nous ne pouvons nous rendre compte à nous-mêmes.

A cette grave difficulté, voici la sage réponse de sainte Thérèse : « Mais, me direz-vous, si l'âme ne peut dans la suite rendre compte de ces faveurs si sublimes, quel avantage en retire-t-elle ? O mes filles, il est si grand que l'on ne saurait assez l'estimer ; car bien que ces visions ne puissent se rapporter, elles demeurent tellement gravées dans le fond de l'âme qu'elles ne s'en effacent jamais. Mais comment peut-on s'en souvenir, puisqu'elles n'ont aucune image qui les représente, et que les puissances de l'âme n'en ont point l'intelligence ? C'est là encore une chose que je ne comprends pas. Je sais seulement qu'elles impriment si profondément dans l'âme certaines vérités sur la grandeur de Dieu, que, quand la foi n'existerait pas pour lui dire qu'il est, et lui imposer la loi de le reconnaître pour son Dieu, dès ce moment elle l'adorerait en cette qualité, comme le fit Jacob après la vision de l'échelle mystérieuse... Moïse ne put non plus dire tout ce qu'il avait vu dans le buisson ardent, il dit seulement ce que Dieu lui permit d'en rapporter. Si Dieu, par les merveilles qu'il révélait alors à son âme, ne lui eût donné la claire vue et la certitude qu'il lui parlait, Moïse n'aurait jamais osé s'engager dans tant de périls et de travaux. Il dut donc voir, au milieu des épines de ce buisson, tant et de si grandes choses, qu'il

(1) S. Jean de la Croix, *La nuit obscure*, I. II, ch. xvii.

se sentit assez de courage pour entreprendre de délivrer son peuple (1). »

Vous voyez, par là, que les « ténèbres » divines ne servent pas moins que ses plus ravissantes lumières à notre instruction, puisqu'elles nous font encore mieux comprendre les grandeurs infinies et insondables de notre Dieu. Peut-être sont-elles, pour des âmes apostoliques, un des plus puissants ressorts de notre confiance sans borne en son aide toute-puissante, au milieu des travaux entrepris pour sa gloire et des souffrances acceptées par amour pour lui. On peut tout oser pour un tel Maître dont on a expérimenté la puissance et la perfection infinies.

* * *

Ce transport, qui retire l'âme de la région des sens pour s'élever et l'absorber plus complètement dans le monde invisible, peut revêtir **trois formes** : l'*extase* proprement dite, le *ravissement* et le vol *de l'esprit*. Ces trois mots désignent bien souvent chez les mystiques une seule et même réalité. Cependant, sainte Thérèse, grâce à son expérience incomparable, a pu y découvrir et distinguer avec soin des degrés ou des nuances importantes qu'il est bon de connaître.

1° Dans l'**extase** ordinaire, la suspension des puissances en Dieu s'opère tranquillement avec une suavité douce et calme, comme une sorte d'écoulement de l'âme dans le sein de la divinité ; aussi les mystiques lui ont-ils souvent donné le nom d'*écoulement* ou de *liquéfaction*. Ce serait comme une sorte d'effusion ou de déliquescence de l'âme, qui semblerait abandonner sa propre vie pour se mêler et se perdre dans l'océan de la vie divine.

« Semblable, dit saint François de Sales, à un baume fondu qui n'a plus de fermeté ni de solidité, l'âme se laisse aller et écouler en ce qu'elle aime ; elle ne se jette pas par manière d'élancement, ni elle ne se serre pas par manière d'union, mais

(1) *Château*, 6e D., ch. IV p. 433.

elle s'en va doucement, coulant, comme une chose fluide et liquide, dans la divinité qu'elle aime... Vous voyez donc bien, Théotime, que l'écoulement d'une âme en son Dieu n'est autre chose qu'une véritable extase » (1).

2° Le **ravissement**, comme son nom l'indique, est toujours impétueux. A l'improviste, soit dans le cours d'une oraison, soit dans l'accomplissement des travaux les plus vulgaires, Dieu semble s'abattre tout à coup sur une âme pour l'arracher délicieusement au sentiment de la vie corporelle et sensible. Sainte Thérèse le compare à un « fort géant », à un « puissant tourbillon qui soulève et emporte tout », ou à « un aigle » qui nous enlève et nous entraîne dans son vol.

Notre Sainte, lorsqu'elle était en public et que son humilité en était peinée, voulut plusieurs fois résister, mais bien inutilement. « Toute résistance est alors impossible, dit-elle, car, prévenant toute pensée et toute préparation intérieure, il fond sur vous avec une impétuosité si soudaine et si forte, qu'on se sent enlevé comme par une nuée ou un aigle et transporté on ne sait où. Mais comme vous ne savez où vous allez, la faible nature éprouve à ce mouvement, si délicieux d'ailleurs, je ne sais quel effroi dans les commencements. L'âme doit donc montrer ici beaucoup plus de résolution et de courage que dans les états précédents (2). »

3° Le **vol de l'esprit** est un ravissement d'une intensité spéciale, qui jette l'esprit dans la stupeur et un frémissement d'épouvante. L'âme semble se séparer du corps et prendre son vol vers la patrie bienheureuse ; parfois même, le corps suit le mouvement de l'esprit et se voit soulevé de terre par une attraction divine dérogeant aux lois de la pesanteur. C'est le phénomène merveilleux de la lévitation que nous étudierons dans la seconde partie de ce travail. Nous ne le mentionnons ici que parce qu'il est comme le signe extérieur et visible de ce qui se passe à l'intérieur, lorsque l'âme est élevée par Dieu à ces hauteurs qui approchent de si près de la vision béatifique.

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. XII.
(2) *Vie*, ch. XX.

C'est ce ravissement qui éleva saint Paul jusqu'au troisième ciel où il entendit des secrets qu'aucune langue mortelle ne saurait exprimer et redire : *Et audivi arcana verba quæ non licet homini loqui* (1). Il pose lui-même la question de savoir si ce vol impétueux de l'âme eut lieu avec ou sans le corps, et avoue qu'il ne peut le comprendre : *sive in corpore, sive extra corpus nescio.* Et tous les mystiques qui ont éprouvé la même faveur ont dû répéter le même aveu. Ecoutons, par exemple, le récit de sainte Thérèse.

« Ce ravissement si impétueux est tel qu'il semble véritablement qu'il sépare l'esprit du corps. Néanmoins, cette personne (elle-même) n'en est pas morte ; mais elle ne sait si, durant quelques instants, son âme anime ou n'anime plus son corps Il lui semble qu'elle est dans une autre région entièrement différente de celle où nous sommes, elle y voit une lumière incomparablement plus brillante que toutes celles d'ici bas ; et elle se trouve instruite en un instant de tant de choses merveilleuses, qu'elle n'aurait pu, avec tous ses efforts, s'en imaginer, en plusieurs années, la millième partie (2). »

Cependant, si notre Sainte ne croit pas à la séparation de l'âme d'avec son corps, elle hasarde l'hypothèse de « la séparation de l'esprit d'avec l'âme ». Voici cette opinion telle que la Sainte elle-même nous l'expose. « Pendant que tout cela se passe (l'extase), l'âme est-elle unie au corps ou en est-elle séparée ? Je ne sais et ne voudrais affirmer ni l'un ni l'autre. Voici cependant la pensée qui m'est souvent venue. Si le soleil, sans changer de place, envoie en un moment ses rayons sur la terre, pourquoi l'âme, qui n'est qu'une même chose avec l'esprit comme le soleil avec ses rayons, ne pourrait-elle point, sans quitter sa demeure ordinaire, et par la force de cette chaleur qui lui vient du vrai Soleil de justice, sortir de soi et s'élever vers Dieu par quelque partie supérieure d'elle-même ? Je ne sais peut-être ce que je dis ; mais ce qui est vrai, c'est que ce mouvement qui s'élève alors de l'intérieur... se fait

(1) *II Cor.* XII, 4.
(2) *Château*, 6e D., ch. V, p. 445.

sentir alors d'une manière si manifeste, que l'illusion sur ce point lui paraît absolument impossible... L'âme est entièrement hors d'elle-même et Dieu lui découvre alors des choses admirables (1). »

La discussion de cet intéressant problème serait ici prématurée, et nous l'ajournerons au moment où nous parlerons des curieux phénomènes de télépathie, de vision à distance ou de double vue.

* * *

La **durée** de l'extase n'est que de quelques instants, comme en a témoigné à maintes reprises sainte Thérèse. « C'est beaucoup, nous dit-elle, quand elle va jusqu'à une demi-heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré (2). » Mais il ne s'agit là que de la « grande extase », de l'extase « complète », car elle ajoute aussitôt : « Il ne se passe guère de temps sans que quelqu'une des puissances revienne à elle. La volonté est celle qui se maintient le mieux dans l'union divine, mais les autres recommencent bientôt à s'agiter. Comme elle est dans le calme, elle les ramène et les suspend de nouveau ; elles demeurent ainsi tranquilles quelques instants encore et reprennent ensuite leur vie naturelle. L'oraison peut, par ces *alternatives*, se prolonger, et se prolonge de fait, pendant quelques heures... Mais l'état d'extase complète, sans que l'imagination, selon moi également ravie, se porte à quelque objet étranger, est, je le répète, de courte durée. J'ajoute que les puissances ne revenant à elles que par degré et imparfaitement, elles peuvent rester dans une sorte de délire l'espace de quelques heures, pendant lesquelles Dieu, de temps en temps, les ravit de nouveau et les fixe en lui (3). »

Telle est l'explication lumineuse de ces faits, en apparence contraires, où l'on constate des extases d'une durée beaucoup plus longue. Ainsi, saint Thomas de Villeneuve resta douze

(1) *Château*, 6e D., ch. v, p. 446.
(2) *Vie*, ch. xviii, p. 192.
(3) *Vie*, ch. xviii, p. 193.

heures en extase et suspendu en l'air ; la bienheureuse Angèle de Foligno, trois jours ; saint Ignace, huit jours ; sainte Colette, quinze ; et sainte Madeleine de Pazzi jusqu'à quarante jours(1). Exceptionnellement, pour quelques saints,comme sainte Madeleine de Pazzi et saint Joseph de Cupertino, la vie semble n'avoir été qu'une longue suite d'extases. Sainte Thérèse elle-même mourut après quatorze heures d'extase.

Et, cependant, leur répétition ni leur durée ne paraissent pas ruiner la santé du corps, mais au contraire lui donner souvent une vigueur nouvelle. « Quelque temps que dure cette oraison, écrit sainte Thérèse, jamais elle ne nuit à la santé. Il en a été ainsi pour moi, et je ne me souviens pas d'avoir reçu de Dieu une telle faveur, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un mieux très sensible. Comment un si grand bien pourrait-il causer du mal ? Cette grâce, montrant ses effets extérieurs d'une manière si éclatante, peut-on douter qu'elle n'exerce sur le corps même une heureuse influence ? Et si elle lui enlève passagèrement des forces par l'excès du plaisir, ce n'est que pour lui en laisser ensuite de plus grandes (2). »

* * *

De tout ce que nous venons d'exposer sur la nature de la véritable extase, on peut conclure quels seront les **signes positifs** auxquels nous devrons la reconnaître, et, par contre, les **signes négatifs** qui en trahissent la fausseté et la contrefaçon.

Nous la reconnaîtrons à ses effets corporels, psychiques et aussi spirituels, faciles à résumer en peu de mots.

I. — *Effets corporels.* 1° Insensibilité progressive et enfin totale de tous les organes des sens : c'est une suspension complète de la vie de relation ; 2° ralentissement notable de la vie négative : refroidissement des membres, respiration et battements du cœur nettement ralentis ; 3° immobilité du regard et des membres : le corps conserve l'attitude où il a

(1) Voir les *Bollandistes*, p. 221, 1re *Vie*, n° 151.
(2) *Vie*, ch. XVIII, p. 192.

été surpris ; 4° au réveil, on continue le mouvement ou la phrase commencée ; 6° la santé, bien loin d'en être compromise, y puise de nouvelles forces.

Cependant, ces signes corporels, sauf le dernier, sont loin d'être décisifs, car ils sont communs avec des états morbides (léthargie, somnambulisme naturel ou provoqué par l'hypnose) dont nous aurons occasion de parler plus longuement pour les distinguer d'avec ceux de l'état extatique.

II. — *Les effets psychiques* sont beaucoup plus importants : 1° suspension de toutes les puissances de l'âme, au sens où nous l'avons déjà expliqué ; 2° passivité involontaire de cette suspension : attribut commun à tous les vrais états mystiques ; 3° illumination merveilleuse de l'intelligence sur les mystères divins ; 4° mémoire au réveil, au moins confuse, de ce qui a été vu ou entendu ; 5° certains auteurs ajoutent un signe bien connu sous le nom de *rappel*. Sur l'ordre extérieur — parfois purement mental — du supérieur spirituel, l'extatique, par obéissance, revient de son extase. De fait, le rappel extérieur réussit *toujours* si l'extase est divine, à moins que l'ordre donné de vive voix soit peu sincère et sans la volonté intérieure qu'il soit obéi. Dans ce cas, l'extatique ne bouge pas. Cependant, ce signe ne nous paraît pas décisif, car le démon pourrait faire singer l'obéissance sans donner toutefois les dispositions intérieures à cette vertu.

III. — Les *effets spirituels*, lorsqu'ils sont unis aux précédents, sont vraiment décisifs : 1° une connaissance nouvelle et resplendissante de Dieu et des choses divines : l'intelligence se trouve agrandie d'une manière surprenante ; 2° le cœur est dilaté par un amour plus grand de Dieu et des hommes ; un mépris de soi-même allant jusqu'à une humilité héroïque ; 3° un zèle ardent pour la gloire de Dieu et le salut des âmes et un détachement complet pour tout le reste ; 4° une délicatesse de conscience redoutant les moindres imperfections, sans aucune prétention toutefois à l'impeccabilité.

L'**absence de ces signes** ou l'apparition de signes contraires, avant, pendant et après l'extase, sont des marques certaines qu'elle n'est pas divine. Voici les plus manifestes :

I. — *Avant.* 1° Chercher à provoquer l'extase par sa propre industrie ; 2° rechercher les lieux fréquentés pour se donner en spectacle ; 3° vivre en état de péché ou de très graves imperfections.

II. — *Pendant.* Prononcer des paroles incohérentes, avoir des gestes désordonnés ou des attitudes inconvenantes et peut-être scandaleuses.

III. — *Après.* 1° Ne garder aucun souvenir après l'extase : ce qui prouve qu'on n'a rien vu ni rien entendu de divin ni de frappant ; 2° demeurer longtemps dans l'agitation, le trouble, la fatigue nerveuse ou physique ; 3° ne montrer aucune science nouvelle ni des convictions plus fortes, ni aucun fruit de sainteté.

En deux mots très succincts, que nous nous réservons de développer en son lieu par des contrastes avec les fausses extases : l'évanouissement naturel ou pathologique est un phénomène de léthargie et de mort, diminuant la santé, vidant l'intelligence et le cœur ; c'est un « rétrécissement du champ de la conscience ». L'évanouissement extatique et divin est un phénomène de dilatation de la vie de Dieu, caché sous des apparences de mort, ne diminuant point la santé, illuminant l'esprit et embrasant le cœur, pour la plus grande gloire de Dieu et le salut des âmes.

Article V.

L'oraison d'union parfaite ou mariage spirituel.

Au-dessus de l'union extatique, tous les théologiens mystiques sont unanimes à poser un degré encore plus parfait d'union, qui serait sur la terre comme l'apogée de la contemplation et l'avant-goût de la béatitude éternelle.

Cette quatrième espèce d'oraison correspond à la septième et dernière demeure de sainte Thérèse. Malgré certains traits de ressemblance avec la précédente, notre Sainte l'en **distingue très nettement.**

« J'aurais pu joindre ensemble, écrit-elle, ces deux der-

nières demeures, parce que, pour aller de l'une à l'autre, l'âme ne rencontre point de porte fermée ; mais comme il y a des choses dans la dernière qui ne sont connues que de ceux qui y sont entrés, j'ai jugé à propos de les diviser (1). »

Un autre motif de distinguer ce nouvel état d'avec l'union extatique, c'est que l'extase y deviendrait très rare et en serait même entièrement exclue, pour des raisons que l'on peut déjà entrevoir.

Cette défaillance des sens externes qui caractérise l'extase tient, en effet, à leur faiblesse et à leur imperfection naturelle. Or, Dieu peut les fortifier et les transfigurer jusqu'à les rendre capables de supporter sans faiblir des visions et des ravissements qui les faisaient autrefois s'évanouir. Comme l'a déjà fait remarquer Suarez, Notre-Seigneur, pendant sa vie mortelle, a pu jouir de la vision béatifique sans tomber jamais dans les défaillances de l'extase, et les bienheureux dans le ciel, malgré la contemplation de Dieu face à face, n'y sont nullement sujets. Le plus haut sommet de la vie contemplative ici-bas paraît donc coïncider avec l'affranchissement de cette faiblesse et de cette imperfection naturelle de la vie sensible, c'est-à-dire avec la rareté et même avec l'absence complète des défaillances de l'extase.

Ce phénomène, qui avait tout d'abord beaucoup surpris sainte Thérèse, est ainsi expliqué dans son *Château intérieur* : « Ce qui me surprend, dit-elle, c'est que l'âme arrivée à cet état n'a presque plus de ces ravissements impétueux dont j'ai parlé ; les extases mêmes et les vols de l'esprit deviennent très rares et ne lui arrivent presque jamais en public, ce qui auparavant était très ordinaire. Autrefois, quand elle était consumée de ces ardents désirs d'être unie à son divin Epoux, il suffisait de la moindre occasion, d'un chant pieux, des premières paroles d'un sermon, d'une dévote image, pour la faire sortir d'elle-même... Maintenant, les circonstances et les objets les plus capables d'exciter sa dévotion ne produisent

(1) *Château*, 6e D., ch. IV, p. 432

plus sur elle ces grands effets. Soit qu'elle ait trouvé le lieu de son repos, soit que, après avoir vu tant de merveilles dans cette demeure, elle ne s'étonne plus de rien, soit que sa solitude cesse parce qu'elle se trouve en la compagnie de son divin Epoux, ou soit pour quelque autre raison que j'ignore, Notre-Seigneur ne l'a pas plutôt reçue dans cette demeure et ne lui en a pas plutôt fait voir les beautés qu'elle perd cette grande faiblesse qui lui était si continuelle et si pénible. Ce changement vient peut être de ce que Notre-Seigneur l'a fortifiée, l'a grandie et l'a rendue capable de supporter de si grandes faveurs (1). »

Cependant, l'**absence d'extase** n'est encore qu'un **signe négatif** et très insuffisant de cette union très parfaite, dont il nous reste à expliquer la nature et le **caractère positif.**

Pour le comprendre, rappelons tout d'abord que notre Dieu, qui est appelé dans les Saintes Ecritures : Créateur, Seigneur et Maître, Pasteur, Médecin, Père et Ami, semble préférer à tous ces titres celui d'**Époux de nos âmes**, parce qu'il exprime plus vivement sa tendresse et l'union sacrée que sa grâce veut établir entre lui et l'âme fidèle.

Quelque étranges que ces expressions d'époux, d'épouse, de noces et de mariage puissent paraître aux oreilles des hommes qui sont encore grossiers et charnels, dépourvus du sens des choses spirituelles et ignorants de la langue du divin amour, elles sont si souvent et si hardiment employées par nos Saints Livres, elles sont tellement inséparables du dogme et de la théologie catholique que nous ne pourrions les passer sous silence ou les supprimer sans mutiler profondément la religion chrétienne elle-même.

Non seulement le Seigneur nous a appris qu'il trouve ses délices dans le commerce intime avec les enfants des hommes : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum* (2) ; non seulement il a promis à ceux qui l'aiment de venir résider dans leurs âmes et y établir sa demeure : *Si quis diligit me ad eum veniemus*

(1) *Château*, 7e D., ch. III, p. 529.
(2) *Prov.* VIII, 31.

et apud eum mansionem faciemus (1), mais encore il veut contracter avec des âmes de choix une alliance beaucoup plus étroite, comparable à des fiançailles et à des noces spirituelles. De là ces métaphores si fréquentes des écrivains sacrés pour exprimer le don de la grâce et de la gloire. Au ciel, les âmes des bienheureux célébreront leurs noces éternelles avec le divin Epoux, et, sur la terre, de rares privilégiés sont admis déjà, par anticipation, à en entrevoir les splendeurs et à en pressentir les enivrantes délices.

Saint Paul se plaît à rappeler aux fidèles de Corinthe qu'il a fiancé leurs âmes à Jésus-Christ : *Despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo* (2), et, dans son Epître aux Ephésiens, il ne craint pas d'établir un parallèle formel entre l'union du Sauveur avec son Eglise et l'union de l'homme avec la femme, pour en conclure que cette alliance entre le Christ et les âmes est un sacrement plein de mystère et de grandeur : *Sacramentum hoc magnum est, ego dico in Christo et in Ecclesia* (3).

A son tour, saint Jean, dans son Apocalypse, nous montre dans les illuminations de la gloire l'épouse de l'Agneau divin parée pour ses noces éternelles : *Ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de cœlo a Deo, paratam sicut sponsam ornatam viro suo* (4). — « Venez, dit l'ange, et je vous montrerai l'épouse qui a l'Agneau pour époux : *Veni et ostendam tibi sponsam uxorem Agni* (5). » — « Réjouissons-nous, faisons éclater notre joie, rendons-lui gloire, parce que les noces de l'Agneau sont venues et que son épouse est prête... ornée du lin le plus fin, d'une blancheur éclatante » : *Gaudeamus et exultemus, et demus gloriam ei : quia venerunt nuptiæ Agni, et uxor ejus præparavit se... cooperta byssino splendenti et candido* (6).

Bien avant l'Apocalypse, le Cantique des cantiques avait déjà consacré les mêmes figures. Ce livre tout entier, qu'est-il, sinon l'épithalame inspiré par l'Esprit-Saint pour célébrer dans tous les siècles ce glorieux hymen de l'âme avec son Dieu ?

(1) *Joan.* XIV, 23. — (2) *II Cor.* XI, 2. — (3) *Eph.* V. 32. — (4) XXI, 2. — (5) XXI, 9. — (6) XIX, 7.

Bien loin de s'effaroucher de ces images, tous les Pères et les Docteurs de l'Eglise, avec une sainte hardiesse et un enthousiasme sublime, les ont répétées à l'envi — témoin le Docteur angélique, occupé sur son lit de mort à commenter ce divin poème, — et les théologiens, à leur tour, y ont puisé cette belle doctrine que le mariage spirituel, bien loin d'être l'ombre et la figure du mariage humain, c'était, au contraire, celui-ci qui devait être une pâle imitation du premier et tirer toute sa grandeur de sa ressemblance lointaine avec l'alliance de Jésus-Christ avec son Eglise, prototype de toutes les unions terrestres. En sorte que c'est à la spiritualisation et même à la divinisation du mariage chrétien que nous devons conclure, et nullement à la matérialisation et à la profanation de l'alliance mystique des âmes avec leur Dieu.

Que si la **conscience de cette divine alliance** fait complètement défaut aux âmes attardées dans les voies ordinaires de la perfection chrétienne, elle se réveille et apparaît à des degrés divers, mais à l'état transitoire et fugitif, aux premières étapes de la vie mystique, notamment dans l'union simple et dans l'union extatique. C'est seulement dans l'union parfaite du mariage spirituel qu'elle devient à la fois très claire et distincte, continue et permanente.

Cette transformation de l'inconscience en état pleinement conscient est comparable à la métamorphose, familière à sainte Thérèse, du ver à soie difforme en magnifique papillon blanc.

Nous pourrions donc **définir** ainsi ce nouveau degré qui couronne et consomme, ici-bas, l'ascension mystique de l'âme dans la vie chrétienne : *C'est une connaissance expérimentale et une conscience très claire et permanente non seulement de la présence de Dieu dans une âme, mais de son union très intime, familière et indissoluble avec elle.*

Dans cette définition, la connaissance expérimentale de Dieu est le genre prochain, commun à tous les degrés d'union mystique. Ce qui fait le caractère propre ou spécifique du mariage spirituel serait donc à la fois la parfaite intimité de l'union, dans une clarté plus grande et sans ténèbres, son caractère

indissoluble et la stabilité ou la permanence de la conscience que l'âme en ressent.

Ce n'est pas à dire toutefois qu'il faille entendre au pied de la lettre ce mot de conscience permanente et continue, sinon le sommeil, les distractions inévitables de l'esprit, les occupations absorbantes de la vie deviendraient impossibles.

Il ne s'agit donc ici que d'une continuité morale ou habituelle.

Reste à savoir *comment*, par quel cérémonial symbolique s'accomplit d'ordinaire dans les âmes ce mariage spirituel et *quels effets* il produit en elles. Le développement de ces deux questions achèvera de nous faire comprendre la nature et la perfection de cette dernière étape mystique.

* * *

Sur la première question, celle du *cérémonial*, sainte Thérèse va nous répondre que la perfection d'une œuvre si sublime, comme de toutes les grandes œuvres de la Providence, demande une préparation graduelle et du temps. L'introduction du divin Epoux dans une demeure ne se fait jamais brusquement, mais peu à peu. Comme dans toutes les unions terrestres, il y a d'abord des visites, puis des fiançailles, en dernier lieu seulement est scellé le contrat d'indissoluble union.

Les fiançailles et autres préliminaires du mariage s'accomplissant dans les états mystiques précédents, notamment dans l'extase, nous aurions pu en parler déjà à leur occasion, mais nous avons mieux aimé ne pas couper en deux notre sujet, et traiter en même temps du mariage et de ses préparatifs. La clarté de notre exposé aurait perdu à son morcellement.

Sur ces **préparatifs**, nous laisserons la parole à la séraphique vierge sainte Thérèse, dont l'expérience consommée suffira à nous éclairer et à nous convaincre.

« Vous avez entendu dire souvent, mes chères filles, que Dieu contracte avec les âmes un mariage spirituel. Béni soit-il de ce qu'il daigne, dans sa miséricorde, s'humilier jusqu'à cet excès ! J'avoue que cette comparaison est grossière ; mais je

n'en sais point d'autre qui exprime mieux ce que je veux dire, que le sacrement de mariage... Or, selon moi, l'oraison d'union ne s'élève point jusqu'au mariage spirituel ; elle n'en est que la préparation et comme le chemin. De même qu'ici-bas, quand deux personnes doivent se marier, elles examinent d'abord si elles se conviennent, si elles se veulent, et en viennent ensuite à des entrevues afin qu'elles soient plus satisfaites l'une de l'autre ; ainsi en est-il dans le mariage spirituel. L'âme a déjà formé son jugement sur l'Epoux auquel elle doit s'unir ; elle voit tout l'avantage d'une si haute alliance ; elle est déterminée à n'avoir d'autre volonté que celle de ce divin Epoux, et à lui plaire en toutes choses. De son côté, Notre-Seigneur demeure content d'elle, parce qu'il voit sa disposition intérieure ; et voulant, dans sa miséricorde, le lui faire connaître d'une manière plus particulière, il en vient, comme on dit, à une entrevue avec cette âme bien-aimée, et il daigne se l'unir... Dans cette entrevue, ce qui est uniquement au pouvoir de l'âme, c'est de connaître par une voie secrète quel est ce divin Epoux qui veut l'honorer de la qualité de son épouse ; et elle voit alors en quelques instants ce que les sens et les puissances ne pourraient lui faire connaître en plusieurs années (1).

Inutile de revenir sur les simples *visites* faites par le divin Epoux dans les degrés inférieurs de la contemplation, puisque nous les avons déjà étudiés. Allons droit aux *fiançailles*, prélude ordinaire de l'union parfaite.

* * *

Les **fiançailles** sont une promesse réciproque d'un prochain mariage. De la part de Dieu, c'est l'assurance donnée à une âme qu'il la gratifiera bientôt du titre glorieux d'épouse, l'élèvera à un état encore plus enviable, et se l'associera d'une manière permanente et indissoluble.

C'est toujours dans une vision — et pour l'ordinaire dans une vision purement intellectuelle, c'est-à-dire dégagée de

(1) *Château*, 5e D., p. 393.

toute image sensible — que Dieu se présente à l'âme privilégiée pour accomplir cet ineffable prélude à l'alliance mystique.

Parfois, cependant,c'est dans une vision imaginative, accompagnée de rites symboliques, que Notre-Seigneur se présente sous des formes sensibles, voire même dans une apparition tangible et corporelle. La vie des saints nous a présenté plusieurs fois ce second cas, le plus frappant, parce qu'il nous aide à comprendre le premier, en mettant sous nos yeux un cérémonial allégorique tout à fait expressif de ces divines promesses.

En voici un exemple dans la vie de sainte Catherine de Ricci, de l'ordre de Saint-Dominique.

« Le 9 avril 1542, le jour de Pâques, écrit son biographe, Catherine, se trouvant dans sa cellule, vers l'aube matinale, Jésus-Christ lui apparut couvert de gloire avec une croix resplendissante sur l'épaule et une couronne magnifique sur la tête, accompagné de la glorieuse Vierge Marie, sa Mère, de sainte Marie-Madeleine, de saint Thomas d'Aquin et d'un autre bienheureux de son Ordre. Sa cellule se remplit aussitôt d'une lumière éblouissante et d'une multitude d'anges gracieusement vêtus, qui se tenaient rangés avec ordre dans l'air, portant dans leurs mains divers instruments de musique. A la vue de tant de majesté, Catherine fut saisie d'une grande crainte, et, ayant accompli les prescriptions de l'obéissance, elle se prosterna trois fois contre terre pour adorer Jésus. Alors, la Très Sainte Mère de Dieu pria son divin Fils de vouloir bien prendre Catherine pour son épouse. Jésus y consentit avec empressement, et tandis que la Très Sainte Vierge lui présentait la main de son humble fiancée, il tira de son propre doigt annulaire un brillant anneau, qu'il plaça lui-même à l'index de la main gauche de Catherine, en lui disant : « Ma fille, reçois cet anneau comme un gage et un témoignage que tu es à moi et que tu seras toujours mienne. » Et comme Catherine voulait lui témoigner sa reconnaissance, ne trouvant pas d'expression qui répondît à la faveur qu'elle venait de recevoir, les anges se mirent tout à coup à tirer de leurs instruments de musique une mélodie si suave qu'il lui sembla que sa cellule était

devenue un paradis. Jésus l'exhorta ensuite à la pratique de l'humilité, de l'obéissance, de toutes les vertus chrétiennes, et, après lui avoir fait goûter quelques-unes de ces joies pures et enivrantes de l'esprit qu'il réserve à ses épouses bien-aimées, il disparut avec tout son cortège (1). »

Une autre fille de saint Dominique, sainte Catherine de Sienne, eut la même vision, avec quelque variété dans les circonstances. La Bienheureuse Vierge Marie, qui était accompagnée de saint Jean l'Evangéliste, de l'apôtre saint Paul et de saint Dominique, présenta pareillement la main droite de la vierge à son divin Fils qui la prit en passant à son doigt annulaire un anneau d'or et de diamant d'une grande beauté, en lui adressant des paroles analogues. Cet anneau resta toujours au doigt de la sainte fiancée, et toujours visible pour elle seule. C'est la vision qu'a immortalisée le tableau de Fra Bartolomeo.

A sainte Catherine de Bologne, à sainte Rose de Lima, et à bien d'autres saintes, c'est le divin enfant Jésus qui apparaît porté dans les bras de sa divine Mère. Dans ce cas, le cérémonial de l'anneau semble omis, mais c'est une exception, car on le retrouve dans les fiançailles spirituelles de sainte Madeleine de Pazzi, de sainte Angèle de Foligno, de sainte Colette, de la vénérable Mère Agnès de Langeac et de presque toutes les saintes fiancées du Seigneur Jésus. Et ces faits sont si nombreux dans les vies des saints, contrôlées par les savants biographes que sont les Bollandistes, qu'il y aurait témérité à contester leur authenticité parfaite.

Cependant, répétons-le, la vision imaginative et sensible n'est nullement requise pour de vraies fiançailles. Il suffit d'une vision purement intellectuelle et sans images. Ce fut le fait de sainte Thérèse, et, d'après notre Sainte, ce serait le cas le plus ordinaire.

A la suite de ces divines fiançailles, l'âme privilégiée qui en a été favorisée se sent blessée d'une *blessure d'amour* à la fois délicieuse et dévorante. Depuis qu'elle a vu son divin

(1) *Vie de sainte Catherine de Ricci*, par le P. Bayonne, t. I, ch. x, p. 169.

Epoux, elle soupire après le bonheur d'une possession plus complète et appelle de tous ses vœux le moment où se célébrera cette bienheureuse alliance. Soutenue par cet espoir que la promesse formelle de Dieu a changé en certitude, elle se consume dans l'attente et supporte amoureusement toutes les nouvelles épreuves qui la séparent encore de cette nouvelle demeure mystique, car, malgré l'ardeur de ses désirs, l'Epoux veut qu'elle désire encore davantage et qu'elle achève de se purifier dans le creuset de la souffrance. Pour une âme si aimante, souffrir n'est rien auprès de l'honneur et du bonheur qui l'attendent.

* * *

Le mariage. — Enfin, voici arrivé le jour béni qui doit combler ses vœux. Nous allons assister à un cérémonial tout nouveau et merveilleux, que sainte Thérèse va nous décrire dans le plus grand détail. Elle commence par nous avertir de la différence très grande de ce qui va suivre avec tout ce qui s'est déjà passé jusqu'ici dans l'âme fiancée.

« Il faut savoir, écrit-elle, que les visions des demeures précédentes diffèrent beaucoup de celles de cette dernière demeure, et qu'il se trouve entre les fiançailles et le mariage spirituel la même différence qu'ici-bas entre de simples fiancés et ceux que le sacrement de mariage unit déjà d'un lien indissoluble (1). »

Un peu plus loin, elle complète ainsi sa pensée : « Les simples fiançailles ne jouissent pas du privilège de l'*indissolubilité*, l'union qu'elles forment avec Dieu n'est point permanente. Cette faveur du divin Maître passe en très peu de temps, et l'âme se trouve ensuite sans cette heureuse compagnie, je veux dire qu'elle n'en a plus le sentiment ; tandis que dans le mariage spirituel, demeurant toujours avec Dieu dans ce centre de l'âme dont j'ai parlé, elle n'est jamais privée de sa compagnie (2). »

(1) *Château*, 7e D., ch. II, p. 515.
(2) *Ibid.*, p. 516.

Ainsi, l'indissolubilité du lien, jointe à sa plus grande pénétration ou intimité, sont déjà des caractères qui suffiraient à distinguer des fiançailles le mariage spirituel proprement dit. Cependant, ce n'est encore là que des dehors, et notre Sainte va nous introduire dans des secrets beaucoup plus intimes.

Lorsque Notre-Seigneur veut accorder à une âme de choix la grâce de ce mariage divin, il commence tout d'abord par **l'introduire** dans sa propre demeure. Cette demeure, pour sainte Thérèse, c'est le centre de l'âme où habite l'auguste Trinité en trois personnes, suivant sa promesse formelle : « Si quelqu'un m'aime, nous viendrons en elle et nous établirons en elle notre demeure (1). »

Ce *centre* du château intérieur, ou septième demeure pour sainte Thérèse, c'est ce que saint Jean de la Croix, en des termes équivalents, appelle « la substance de l'âme ». Sainte Angèle de Foligno semble renverser la métaphore, sans nier la même doctrine. D'après elle, ce ne serait pas l'âme qui rentrerait au centre d'elle-même, mais qui, plutôt, en sortirait pour se plonger et se perdre au centre de l'auguste Trinité. Au fond, les deux images expriment la même idée, la fusion d'une âme dans les profondeurs de la divinité, mais l'expression de sainte Thérèse nous paraît un écho plus saisissant du texte de saint Jean que nous venons de rappeler, et d'une multitude d'autres paroles de nos livres saints où l'on nous représente toujours le royaume de Dieu comme étant au dedans de nous : *Regnum Dei intra vos est* (2).

C'est d'ailleurs la seule conforme aux données du *Château intérieur* de sainte Thérèse. Au centre, la demeure de l'auguste Trinité, Soleil divin, dont la lumière rayonne à travers les cloisons de cristal des demeures voisines, en devenant de moins en moins éclatante ou de plus en plus obscure, à mesure que ces demeures s'éloignent de ce centre et qu'elles en sont séparées par un plus grand nombre de cloisons de verre de

(1) *Joan.*, XIV, 23.
(2) *Luc.* XVII, 21.

plus en plus épaisses. Au loin, cette lumière n'est sentie que comme une douce chaleur ; au centre seulement, elle est l'objet d'une véritable et parfaite vision.

La *seconde merveille* qu'opère le Seigneur sur une âme introduite dans cette demeure centrale, c'est de lui **ouvrir les yeux** et de faire complètement épanouir ce nouveau sens spirituel de la vision, et, partant, de lui donner une pleine intelligence et conscience de ce qui se passe en elle ; aussi devient-elle capable de l'exprimer : le bandeau semble tomber, et, cessant d'être aveuglé, elle cesse par là même d'être plus ou moins muette. Mais laissons la parole à notre Sainte mystique :

« Lorsque Notre-Seigneur, écrit-elle, veut accorder à une âme la grâce de ce mariage divin, il la fait d'abord entrer dans sa propre demeure..., dans la septième demeure..., pour contracter avec elle une union plus étroite... Tandis que dans l'oraison d'union et même dans le ravissement, Notre-Seigneur unit l'âme à lui, en la rendant (plus ou moins) *aveugle* et *muette*, comme saint Paul au moment de sa conversion, la privant tellement de sentiment qu'elle ne peut comprendre ni quelle est la faveur dont elle jouit, ni comment elle en jouit, parce que l'extrême plaisir qu'elle goûte de se voir si près de Dieu suspend toutes ses puissances ; ici, Dieu agit différemment. Dans sa bonté, faisant comme *tomber les écailles* qui couvrent les yeux de l'âme, il veut que par une voie, à la vérité tout extraordinaire, elle découvre et comprenne quelque chose de la grâce dont il daigne l'honorer. L'ayant donc introduite dans sa propre demeure, il lui accorde une vision intellectuelle des plus hautes : par une certaine manière de représentation de la vérité, les trois personnes de la très sainte Trinité se montrent à elle, avec un rayonnement de flammes qui, comme une nuée très éclatante, vont d'abord à la partie plus spirituelle de l'âme ; à la faveur d'une connaissance admirable qui lui est alors donnée, elle voit ces trois Personnes distinctes, et elle entend avec une souveraine vérité qu'elles ne sont toutes trois qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse, et un seul Dieu ; en sorte que, ce que nous ne connaissons en ce monde que par la foi, l'âme,

à cette lumière, l'entend, nous pouvons le dire, *par la vue*, sans néanmoins qu'elle voie rien ni des yeux corporels ni même de ses yeux intérieurs (l'imagination), parce que cette vision n'est pas de celles qu'on nomme imaginatives. Là, les trois adorables Personnes se communiquent à l'âme, lui parlent et lui donnent l'intelligence de ces paroles de Notre-Seigneur dans l'Evangile : *Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure* (1). »

Notre Sainte ajoute que cette vision sublime, une fois apparue, demeure ensuite dans l'âme comme habituelle, quoique avec des clartés variables, qui ne dépendent pas de son industrie, mais uniquement du bon plaisir de Notre-Seigneur (2).

Voilà pourquoi sainte Thérèse nous a parlé si souvent et en si grands détails de cette vision de la sainte Trinité, et avec une certitude et une conviction si absolue, qu'elle pouvait écrire à son directeur : « Dans la vision de la sainte Trinité, je vois que les trois Personnes sont distinctes l'une de l'autre, *aussi clairement* que je vous vis hier, mon Révérend Père, vous et le Père provincial, excepté que ni des yeux ni des oreilles du corps, je ne vois ni n'entends rien..., et quand cette présence vient à me manquer, je m'en aperçois aussitôt... » (3)

Telle est la seconde merveille accomplie dans une âme lors de son mariage spirituel. Voici maintenant la *troisième*, qui met, pour ainsi dire, le sceau au sacré contrat. Elle consiste encore dans une vision intellectuelle où se montre le Verbe incarné avec des paroles et des témoignages qui avertissent l'âme qu'il élève à la dignité d'épouse. Cette alliance est ainsi contractée en présence de l'auguste Trinité qui en est le témoin, mais — qu'on le remarque bien — elle est contractée par le Verbe incarné : ce qui cadre à merveille avec les plus hautes données de la théologie.

Et ce n'est pas seulement le Verbe, mais **le Verbe revêtu**

(1) *Château*, 7e D., p. 509.
(2) *Ibid.*, p. 512.
(3) 1re *lettre* au P. Rodrigue Alvarez.

de notre humanité. Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui devient le véritable époux des âmes. Seule, en effet, la seconde Personne de la sainte Trinité a voulu épouser la nature humaine, par sa bienheureuse Incarnation, afin de pouvoir s'unir plus facilement aux enfants des hommes et nouer avec eux des liens d'amitié qui supposent toujours une certaine ressemblance entre les amis. Dans ce but, il s'est fait semblable à nous, a revêtu avec notre chair toutes nos infirmités et nos misères, sauf le péché et l'ignorance. Or ces liens d'amitié, avec les âmes les plus saintes et privilégiées, deviennent aussi intimes et indissolubles que ceux du sacrement de mariage. Le nom et le rôle d'époux de nos âmes ne saurait donc être attribué qu'au Verbe incarné, à l'exclusion des deux autres Personnes ; ce n'est là que la continuation et l'extension de son union à notre humanité.

En même temps se vérifie ce principe posé par Notre-Seigneur lui-même : « Personne ne peut aller à mon Père que par moi : *Nemo venit ad Patrem nisi per me* (1). » « Je suis la voie, la vérité et la vie : *Ego sum via, veritas et vita* (2). »

Il est la condamnation formelle de cette fausse mysticité qui prétendait pouvoir atteindre à l'union divine sans se servir de l'intermédiaire obligatoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre divin Médiateur. Prétention spirituellement ridiculisée par ces vers de Fléchier :

> Le mystique, appuyé des dons qu'il a reçus
> Laisse là Jésus et passe par-dessus,
> Porte, sans s'arrêter à ces faibles images,
> A Dieu, son créateur, ses uniques hommages,
> S'élève comme un aigle et, d'un vol généreux,
> Va fixer au Soleil son regard amoureux (3).

Ce besoin naturel d'un élément corporel et sensible pour unir l'homme à Dieu est si grand, que la vision intellectuelle

(1) *Joan.*, XIV, 6.
(2) *Joan.*, XIV, 6.
(3) *Œuvres mêlées*, 1712, p. 348-350.

et sans image du Verbe incarné dont nous venons de parler est souvent précédée d'une vision imaginative qui la prépare.

« La première fois, écrit sainte Thérèse, que Notre-Seigneur fait une grâce si élevée, c'est dans une de ces visions qu'on appelle imaginatives qu'il veut se montrer à l'âme, lui apparaissant dans sa très sainte humanité, afin qu'elle ne puisse douter de la faveur souveraine dont il l'honore. Il se montre peut-être à d'autres personnes sous une autre forme, mais il apparut ainsi à celle dont j'ai parlé (à elle-même). Ce fut au moment où elle venait de communier que Notre-Seigneur se fit voir à elle. Il avait cette splendeur, cette beauté, cette majesté qui éclataient en lui après sa Résurrection. Il lui dit qu'il était temps qu'elle ne pensât plus qu'à ce qui le regardait, et qu'il prendrait soin d'elle. Il ajouta d'autres paroles qu'il est plus facile au cœur de sentir qu'à la langue de les exprimer (1). »

Le rôle sensible que joue l'**Eucharistie** et la sainte communion dans la réalisation de cette céleste union est, en effet, un dernier détail dont l'importance est capitale. Si le Verbe s'est incarné pour nous servir de médiateur, il a voulu prolonger cette incarnation et cette présence sensible au milieu de nous par le sacrement de l'Eucharistie. En sorte que c'est le plus souvent pendant la communion eucharistique qu'il célèbre avec l'âme ses divines noces et scelle ce divin contrat d'une manière sensible et tangible. L'union sacramentelle devient alors le moyen et le symbole d'une alliance très intime et indissoluble. Comme l'ont célébré à l'envi tous les saints mystiques, l'Eucharistie a été pour eux « le banquet nuptial, le cellier caché, la couche mystique, la fontaine scellée, le jardin des délices, le trône d'honneur... », en un mot, le centre de toute la vie mystique, comme elle est le centre de toute la religion catholique.

Telle est la *manière* dont s'accomplit ce mariage spirituel, dont nous avons déjà expliqué la *nature* ; il nous reste encore à décrire les *effets* qu'il produit dans les âmes.

(1) *Château*, 7e D., ch. II, p. 514.

Quels sont, dans la nouvelle épouse du Christ, **les effets propres** de son divin mariage ?

Il est clair, tout d'abord, que tous les effets de sainteté produits par les états inférieurs d'union doivent se retrouver dans ce degré supérieur à un degré suréminent et consommé, notamment l'humilité, l'oubli de soi, le désir de souffrir pour Dieu, l'abandon à son bon plaisir, etc. En un mot, elle entre pleinement dans cet état d'amour pur, déjà commencé dans les premières étapes de sa perfection, où l'âme ne pense qu'à la gloire de Dieu, sans rechercher habituellement ni son honneur, ni son bonheur terrestre, pas même la félicité du ciel. Non pas qu'elle y puisse renoncer formellement, comme le soutenaient de faux mystiques, mais ayant une fois remis entre les mains de son divin Epoux ses propres intérêts, elle ne s'en préoccupe plus, suivant le conseil de Notre-Seigneur à sainte Thérèse, au moment où il la prenait pour épouse : « Occupe-toi de mes intérêts, je prendrai soin des tiens. »

Tous ces effets étant communs, à des degrés divers, à toutes les étapes de la contemplation, nous pouvons les négliger ici pour insister davantage sur les effets *propres* ou caractéristiques de l'union parfaite qui nous occupe.

I. — Or, le premier effet du mariage chrétien — ou du moins celui auquel ce seul nom fait penser inévitablement, — c'est l'**indissolubilité.** Mais l'indissolubilité de notre union à Dieu équivaut pratiquement à une *impeccabilité* au moins relative, c'est-à-dire à l'impuissance de rompre cette union par le péché mortel ou de l'ébranler par des péchés véniels commis de propos délibéré. Quant aux imperfections et aux fautes vénielles de surprise, l'âme y demeure toujours sujette : c'est là une triste infirmité de sa nature et une épreuve qui ne doit cesser qu'avec la vie.

Or, un tel privilège ainsi compris est-il vraiment un effet du mariage mystique ? Saint Jean de la Croix n'hésite pas à l'affirmer : « Jamais une âme, dit-il, ne parvient à cet état sans être confirmée en grâce, car, comme la fidélité des deux parties s'affermit alors plus inébranlable que jamais, c'est de

cette manière que Dieu prouve la sienne à l'âme dont il fait son épouse (1). »

Il est très raisonnable de croire, en effet, que les grâces si extraordinaires et surabondantes dont le divin Epoux remplit l'âme de son épouse lui sont un sûr garant d'inviolable fidélité. Tel est aussi l'avis de la presque unanimité des théologiens. Ceux-ci pensent, en effet, que le seul fait d'avoir pris une âme pour épouse équivaut, de la part de Notre-Seigneur, à cette révélation spéciale qu'exige le saint Concile de Trente pour affirmer qu'elle a reçu le don de la persévérance finale : « *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum, se certo habiturum,absoluta et infaillibili certitudine dixerit, nisi hoc* ex speciali revelatione *didicerit, anathema sit* (2). »

Cependant, sainte Thérèse est loin d'être si affirmative. Impossible à ceux qui ont lu ses écrits de ne pas être frappés de l'insistance qu'elle met à prêcher la crainte de Dieu, même aux plus parfaits, et à la pratiquer elle-même pour son propre compte. Cette amante si pure et si parfaite de Dieu ne cesse de redire : *Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur* ! Et elle répète sans se lasser : « Ainsi, mes filles, gravez bien ce verset dans votre mémoire : *Beatus vir, qui timet Dominum* (3).» Elle ne semble guère plus rassurée pour les épouses du Christ auxquelles elle va tenir ce langage : « Ne pensez pas, mes sœurs, que les âmes unies à Dieu par ce lien du mariage spirituel ressentent toujours dans ce haut degré les effets d'une faveur si sublime... Notre-Seigneur les laisse quelquefois dans leur état naturel, et il semble alors que toutes les bêtes venimeuses qui rôdent dans les environs de ce château se liguent pour se venger sur ces âmes du temps où elles n'ont pu les attaquer. A la vérité, cela ne dure guère plus d'un jour... Cette épreuve n'arrive qu'à de rares intervalles... Notre-Seigneur veut par là d'abord tenir ces âmes dans l'humilité... Ne pensez pas non plus que, malgré ces grands désirs et cette résolution si ferme de ne commettre pour rien au monde une imperfec-

(1) *Cantiq. spirit.*, str. 32.
(2) *Sess.* VI, can. 16.
(3) *Château*, 3e D., p. 311, 314, etc.

tion, il n'arrive point à ces âmes d'en commettre plusieurs et même des péchés. J'entends des péchés véniels, mais non commis de propos délibéré, parce que le Seigneur leur donne sans doute un secours très spécial, pour s'en préserver. Quant aux mortels, commis avec vue, elles en sont exemptes, mais elles ne sont pas certaines pour cela de n'en avoir pas commis qui échappent à leur connaissance, ce qui n'est pas pour elles un petit tourment. Elles en souffrent un autre non moindre lorsqu'elles voient des âmes qui vont à leur perte, et, quoiqu'elles aient un *grand espoir* de ne pas être de ce nombre néanmoins, lorsqu'elles voient dans l'Ecriture comment tombèrent quelques-uns de ceux qui avaient été le plus favorisés de Dieu, un Salomon, par exemple, qui avait eu des communications si intimes avec lui, *elles ne peuvent se défendre d'un sentiment de crainte.* Ainsi, mes sœurs, que celle d'entre vous qui se croira le plus en sûreté soit celle qui vive le plus dans la crainte, selon ces paroles de David : *Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur* ! Que le divin Maître nous garde toujours ! Lui demander instamment cette grâce, afin de ne point l'offenser, c'est la plus grande assurance que nous puissions avoir en cette vie (1). »

Malgré la différence notable de ton entre ces paroles et celles de saint Jean de la Croix, il nous est impossible d'y voir une doctrine différente. La certitude *absolue et infaillible* d'avoir reçu le don de la persévérance finale, dont parle le Concile de Trente, ne nous est jamais donnée en ce monde. Mais il nous suffit amplement d'une certitude *morale*, qui a le double avantage de nous tenir dans la paix profonde que nous inspire la confiance filiale des enfants de Dieu, en même temps que dans une profonde humilité. La défiance de nous-mêmes et la confiance en Dieu seront toujours les deux pôles de la morale chrétienne, et le don, si sublime qu'il soit, du mariage mystique ne saurait renverser ni changer en rien cet ordre si éminemment raisonnable de la divine Providence.

II. — Cependant, l'indissolubilité de ce nouveau lien entre

(1) *Château*, 7e D., ch. IV, p. 532-534.

une âme et le divin Epoux ne nous indique pas encore la nature de ce lien ni les effets essentiels qu'il produit au dedans de la conscience. Hâtons-nous de les étudier, et, quoiqu'ils soient bien nombreux, résumons-les déjà en un seul mot. Comme dans les mariages humains, il s'établit une **communauté** véritable de biens entre les époux, c'est-à-dire entre l'âme et le Verbe incarné.

1° Le premier de ces biens, c'est la *présence* habituelle de l'Epoux à son épouse, résultant de leur cohabitation naturelle. Sainte Thérèse nous a déjà fait remarquer que dans les simples fiançailles le sentiment de cette présence n'était que passager et fugitif, tandis qu'il devenait permanent et habituel après le mariage. Et comme le Verbe divin est inséparable des deux autres Personnes, c'est bien de la présence de l'auguste Trinité tout entière dont notre Sainte avait toujours une conscience plus ou moins claire, à ce point que, lorsqu'elle venait à lui manquer un seul moment, elle s'en apercevait aussitôt. Inutile d'ajouter tous les avantages spirituels qu'elle y puisait, soit pour l'avancement rapide dans la pratique de toutes les vertus, soit pour le réconfort de son âme au sein des tribulations et des épreuves les plus pénibles, car si Dieu est avec nous, qui pourrions-nous craindre ? *Si Deus pro nobis, quis contra nos* (1) ?

2° La seconde communauté entre époux est celle *des biens et des richesses*, si souvent décrite par sainte Thérèse. « Pendant que j'étais à la fondation de Séville, Notre-Seigneur me dit : « Tu sais le mariage spirituel qui existe entre toi et moi ; « par ce lien, ce que je possède est à toi, et ainsi je te donne « toutes les douleurs et tous les travaux que j'ai endurés : en « vertu de ce don, tu peux demander à mon Père comme si tu « demandais ton bien propre. » Je savais déjà que nous étions participants des souffrances et des travaux de Notre-Seigneur, mais je le compris alors d'une façon très différente ; il me sembla que je restais avec un grand apanage ou empire ; et l'amitié avec laquelle le divin Maître m'accorda cette faveur

(1) *Rom.* VIII, 31.

fut telle, qu'il m'est impossible de l'exprimer ici. Je vis que le Père éternel admettait ce don, et à partir de cette époque je considérais d'une toute autre manière ce que Notre-Seigneur avait souffert ; je le regardais comme un bien qui m'appartenait en propre, et mon âme en tira une grande consolation (1). »

3° La communication des *secrets* et des *biens intellectuels* est encore plus frappante, et c'est là un fait amplement démontré dans la vie des saints. L'époux semble avoir le besoin d'épancher ses secrets les plus intimes dans le cœur de l'épouse que sa tendresse identifie à lui-même. Ainsi Notre-Seigneur semble prendre plaisir à dévoiler aux yeux de ses épouses chéries ce qu'il y a de plus haut et de plus caché dans les mystères de la foi, tels que la Trinité, l'Incarnation, la Passion et autres mystères de la vie du Sauveur, l'Eucharistie, la grâce de la terre et la gloire du ciel, etc. Les secrets mêmes de l'avenir, ou ceux du présent, cachés au fond des consciences ou dans des lieux lointains et inaccessibles, sont parfois dévoilés aux regards de ces fidèles épouses qui semblent participer aux dons de prophétie, de double vue et de clairvoyance, ou de lecture des pensées du cœur. Les lumières surnaturelles de nos saints et de nos saintes, du saint curé d'Ars, par exemple, ou de la bienheureuse Marguerite-Marie, entre tous les dons célestes, sont ceux qui ont suscité le plus d'admiration, non seulement chez les simples fidèles, mais encore auprès des théologiens et des savants. Comment peuvent-ils savoir tant de choses sans les avoir apprises : *Quomodo hic litteras scit cum non didicerit* (2) ?

Contentons-nous ici de signaler ce fait merveilleux, nous réservant d'y revenir longuement dans la seconde partie de ce travail.

4° Cette communauté entre époux va jusqu'à la *fusion des vies*, et l'on dirait presque jusqu'à la fusion ou au mélange de l'être — tout en sauvegardant la distinction essentielle des substances et des personnes. La communion des deux natures,

(1) *Vie, Additions à la vie*, p. 596.
(2) *Joan.* VII, 15.

divine et humaine, selon la parole audacieuse et sublime de saint Pierre, *efficiamini divinæ consortes naturæ* (1) — parole si admirablement traduite par saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi : *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* (2), — devient ici une réalité pleine et entière.

Pour essayer de comprendre un peu une vérité si profonde, il faut écouter sainte Thérèse, épuisant toutes les ressources de son esprit pour nous en forger quelques pâles images. La comparaison de deux flambeaux tellement rapprochés qu'ils ne donnent qu'une seule lumière ne lui paraît pas suffisante pour peindre l'union des deux vies. « L'union du mariage spirituel, ajoute-t-elle, est encore plus intime : c'est comme l'eau qui, tombant du ciel dans une rivière ou une fontaine, s'y confond tellement qu'on ne peut plus séparer une eau de l'autre ; ou bien comme un petit ruisseau qui, entrant dans la mer, mêle tellement ses ondes aux siennes, qu'il est impossible de les séparer. C'est encore comme une grande lumière qui se divise en entrant dans un appartement par deux fenêtres, mais qui, ensuite, ne forme qu'une seule lumière. Peut-être saint Paul, par ces paroles : *Celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui*, entendait-il parler de cet admirable mariage qui unit inséparablement l'âme à son Dieu. Peut-être l'indiquait-il encore par celles-ci : *Jésus-Christ est ma vie...* C'est pourquoi Notre-Seigneur Jésus-Christ, priant le Père éternel pour ses apôtres, lui demanda *qu'ils ne fussent qu'un tous ensemble, et que, comme son Père est en lui, et lui en son Père, ils fussent de même un en son Père et en lui* » (3).

5° De cette fusion des vies découle une participation à tous ceux des attributs divins qui sont communicables et que nous ne pouvons qu'indiquer en passant — tant ils seraient nombreux, — notamment participation de l'épouse à la béatitude intérieure de sa vie, et, à l'extérieur, à son empire sur la nature et le démon. Enfin, toutes ces communications

(1) *II Petr.* I, 4.
(2) *Galat.* II, 20.
(3) *Château*, 7e D., ch. II, p. 517, 519.

réunies des trésors divins impriment dans l'âme qui en est comblée une resplendissante *beauté* qui la transfigure. Ornée de tous les merveilleux joyaux que lui a prodigués son divin Epoux, l'épouse est vraiment celle dont le Cantique des cantiques a chanté les charmes et la séduction incomparable. Dieu l'a enrichie de sa propre beauté et, comme la lune, elle ne brille que de l'éclat du soleil. Aussi, comme dans le sacré Cantique et dans un langage qui scandalise les hommes charnels incapables de le comprendre, tandis que l'épouse célèbre la beauté de son Bien-Aimé, celui-ci, à son tour, exalte la beauté toute pure et sans tache de son épouse, miroir resplendissant de son divin Epoux. Que si, sur cette terre, la ressemblance ne saurait être entièrement parfaite, elle est du moins un prélude et un avant-goût de celle du ciel où se célébreront avec l'Agneau les noces éternelles. Alors, dit saint Jean, nous lui serons semblables, parce que, le voyant face à face, nous serons transfigurés par sa lumière : *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (1).

III. — Ajoutons encore un troisième et dernier effet du mariage spirituel sur l'importance duquel sainte Thérèse a tant insisté : **un zèle tout nouveau** *pour les œuvres apostoliques*. De même que dans les mariages naturels la fin prochaine est la génération d'une nombreuse famille, à ce point que l'épouse tient à honneur d'être féconde et qu'elle redoute la stérilité à l'égal d'une malédiction, ainsi, dans le mariage spirituel, la fécondité spirituelle par les œuvres doit être un devoir et un impérieux besoin. L'épouse du Christ n'est pas née pour le repos et les délices, mais pour le travail, et vouée à tous les sacrifices.

Ecoutons notre séraphique Sainte décrire ainsi « la fin pour laquelle Notre-Seigneur accorde une telle grâce à certaines âmes » : « Il ne faut point s'imaginer, dit-elle, que son dessein soit seulement de leur donner des consolations et des délices ; ce serait une grande erreur, car la faveur la plus signalée que Dieu puisse nous faire en ce monde, c'est de rendre

(1) *I Joan.* III, 2.

notre vie semblable à celle que son Fils a menée sur la terre. Ainsi je tiens pour certain qu'en accordant ces grâces Notre-Seigneur se propose de fortifier notre faiblesse, afin de nous rendre capables d'endurer, à son exemple, de grandes souffrances. Et, de fait, nous voyons que toujours ceux qui ont approché de plus près Notre-Seigneur Jésus-Christ ont été ceux qui ont le plus souffert. Considérons ce que sa glorieuse Mère et ses glorieux apôtres eurent à souffrir. Et un saint Paul, où puisa-t-il la force pour supporter des travaux si excessifs ? Que nous voyons clairement en lui les effets des visions et de la contemplation qui procèdent de Dieu, et non d'une imagination en délire ou des artifices de l'esprit des ténèbres ! Après avoir reçu de si hautes faveurs, alla-t-il, par hasard, se cacher pour jouir en repos des délices dont son âme était inondée, sans vouloir s'occuper d'autre chose ? Vous voyez, au contraire, qu'il passait les jours entiers dans les occupations de l'apostolat et qu'il travaillait la nuit pour gagner sa vie... Le mariage spirituel n'est destiné qu'à produire incessamment des œuvres pour la gloire de son Epoux. Les œuvres, voilà, comme je vous l'ai dit, la meilleure preuve de la vérité d'une si haute faveur (1). »

Un peu plus loin, sainte Thérèse affirme avoir observé que, parmi les grâces d'état données par le Christ à ses épouses, on remarque souvent de nouvelles forces, non seulement morales, mais encore physiques, pour leur permettre des travaux dont elles auraient été naturellement incapables : « La force surnaturelle dont l'âme se sent pénétrée dans cette septième demeure se communique aux puissances, aux sens, à tout le château intérieur. Souvent ce corps même ne se connaît plus ; il participe visiblement à cette mystérieuse vigueur dont Dieu emplit l'âme quand, après l'avoir introduite et la gardant avec lui dans son cellier, il l'enivre du vin de son amour. Il sent comme une nouvelle vie qui lui vient de là, de même qu'il sent la nourriture fortifier tous ses membres. Ainsi la vie des âmes élevées à un état si sublime n'est

(1) *Château*, 7e D., ch. IV, p. 534.

pas le repos, mais le travail et la souffrance... Et nous aussi, mes sœurs, tâchons d'allumer en nous ce grand zèle pour la gloire de Dieu ; cherchons, non les douceurs spirituelles, mais ces forces tout apostoliques pour servir notre Epoux (1). »

On sait comment sainte Thérèse, en donnant à ses filles ces conseils d'apostolat, leur en donnait aussi le plus bel exemple ; comment sa vie fut toute consumée par les innombrables travaux pour la réforme du Carmel et la fondation de tant de nouveaux monastères. Jeune fille, elle rêvait de missions lointaines et du martyre chez les Maures ; devenue carmélite, elle se dédommagea de ne pouvoir être ni prêtre ni missionnaire par un apostolat non moins nécessaire et non moins fécond, l'apostolat de la prière et de la pénitence. « Sachez, mes sœurs, ne cesse-t-elle de leur dire, que vous pouvez faire le plus grand bien aux âmes et que votre zèle apostolique peut embraser le monde, quoique ce ne soit pas à vous de le convertir (2). »

Quelle merveilleuse transformation ! Cette Sainte, que dévorait naguère le désir de mourir pour hâter la possession de Jésus-Christ et qui traduisait ce délicieux martyre dans le cantique sublime : *Je me meurs de ne point mourir* ! est la même qui aujourd'hui désire de vivre longtemps pour travailler et souffrir à la gloire de Dieu : *Ou souffrir ou mourir* ! Cette métamorphose qui l'étonnait elle-même (3), ce vouloir vivre pour propager la vie, ce besoin impérieux de maternité spirituelle, c'est une grâce d'état des épouses du Christ (4).

---

(1) *Château*, 7e D., ch. IV, p. 539.
(2) *Ibid.*, p. 542.
(3) *Ibid.*, p. 525.
(4) « Mais voici ce qui m'étonne le plus dans ces âmes. Vous avez vu avec quelle ardeur elles désiraient de mourir afin de jouir de la présence de Notre-Seigneur, et quel martyre était pour elles la prolongation de cet exil ; et maintenant elles sont si embrasées du désir de le servir, de faire bénir son nom, d'être utiles à quelque âme, que loin de soupirer après la mort, elles souhaitaient vivre pendant de très longues années et au milieu des plus grandes souffrances... Ce même Epoux, qui, en allumant autrefois en elles ces désirs de sa divine présence, les livrait à un martyre si excessif, leur donne maintenant ce désir tranquille dont je viens de parler. » (*Château*, 7e D., ch. III, p. 525.)

CHAPITRE IV.

Préparation à la contemplation.

Après avoir traité de la *nature* de la contemplation et de ses *espèces* ou étapes graduelles, il nous faut parler de sa *préparation*, qui n'est pas moins extraordinaire ni moins difficile à comprendre, et dont la connaissance est pourtant indispensable au directeur qui doit conduire les âmes à travers ces voies mystérieuses.

Après avoir fait admirer les hauteurs et les gloires des ascensions mystiques, il nous reste donc à décrire les **épreuves**, parfois terribles, que Dieu envoie à ces âmes privilégiées avant de les juger dignes, soit de l'oraison de quiétude, soit des degrés d'union de plus en plus intimes et parfaits.

Logiquement, nous aurions dû commencer notre étude de la contemplation par celle des voies qui nous y préparent : les moyens passent avant la fin, au moins dans l'ordre d'exécution, mais dans l'ordre d'intention et de connaissance, c'est l'inverse, et il nous eût été difficile de comprendre l'économie de voies si extraordinaires sans avoir aperçu le but où elles conduisent. C'est cette fin qui nous éclairera sur le sens et la portée des moyens et, comme une étoile polaire, orientera notre marche à travers les sentiers les plus obscurs.

Dès maintenant, nous pouvons pressentir que, puisque le but de la contemplation est une union de plus en plus intime avec Dieu, elle exige, comme condition préalable, une épuration complète de notre nature déchue, par un dégagement de plus en plus rigoureux de tout ce qui nous attache à nous-mêmes et à la créature, nous éloignant de Dieu. En outre, il est éminemment équitable que — sauf des cas exceptionnels — le Seigneur n'accorde ses grâces de choix et ses faveurs les plus éminentes qu'aux âmes qui se sont déjà montrées généreuses ou même héroïques dans une série d'**épreuves providentielles**.

D'ordinaire, ces grâces sont une récompense ; il faut donc les avoir méritées et fait la preuve que nous pouvons boire généreusement au calice du divin Maître : *Potestis bibere calicem quem ego bibiturus eum* ?

En conséquence, la préparation habituelle à la contemplation consistera dans une série d'épreuves physiques et morales, d'autant plus prolongées et plus terribles que l'âme doit être conduite plus loin et élevée plus haut dans les degrés de la contemplation.

En outre, puisque notre union à Dieu s'opère, soit par nos facultés sensibles, soit par nos facultés spirituelles, la purification devra s'étendre également à ces deux parties de notre nature déchue. Mais, avant de traiter de la purification des *sens* et de la purification de l'*esprit*, nous indiquerons en quelques mots la marque générale de ces épreuves, qui est la passivité, caractère propre des voies mystiques.

Article Ier.

Des purifications passives en général.

Les purifications **actives** sont celles que l'âme s'impose à elle-même par l'effort de sa propre activité. Par la mortification volontaire des sens, de son humeur et de ses propres désirs, elle parvient — avec la grâce de Dieu — à un dégagement de plus en plus complet du péché et des affections à tout ce qui est mal ou imparfait. A mesure que ces efforts personnels réussissent — à l'aide des sacrements et des autres secours de la vie chrétienne, — l'âme s'élève dans les voies *ordinaires* de la perfection et de l'ascétisme, dont nous avons déjà rappelé les trois étapes : vie purgative, illuminative et unitive.

Ici, dans les voies extraordinaires de la perfection ou de la mystique, le travail de l'homme ne suffit plus. Il est indispensable que Dieu lui-même mette la main à l'œuvre : il en est le principal agent, et c'est la docilité passive qui caractérise surtout le rôle de l'âme. Elle est alors semblable

à ces malades dont le mal exige, par sa nature même, l'intervention du chirurgien. Il faut qu'elle se résigne à subir une opération douloureuse qu'elle ne peut pratiquer elle-même, qu'elle se laisse travailler par la main de Dieu, qui, seul, peut la guérir et non seulement assurer son salut, mais la faire vivre d'une vie nouvelle et toute divine.

En sorte que la marque distinctive de la **passivité involontaire** se retrouve non seulement dans les diverses étapes de la contemplation ou de l'ascension mystique que nous avons décrites, mais jusque dans la série des purifications qui leur prépare les voies. Voilà ce qui a valu aux purifications qui nous occupent le nom classique de purifications passives.

D'autres appellations sont pourtant usitées parmi les auteurs mystiques. Ainsi saint Jean de la Croix leur a donné le nom de *Nuits* spirituelles. Comme la nuit, en effet, elles sont indépendantes de notre volonté, qui ne peut ni en abréger la durée, ni en diminuer la profondeur ; elles sont contraires à notre nature, instinctivement amie du jour et de la lumière ; elles sont surtout pleines d'angoisse et d'épouvante pour une âme craintive, hésitante à marcher seule à travers les ténèbres, et qui parfois se croît abandonnée de Dieu et des hommes.

Dans le même sens, un auteur contemporain les appelle des *tunnels* que l'âme doit traverser dans son voyage. Comme eux, ils sont passagers, quelque longs qu'ils puissent paraître à notre impatience ; et quelque effrayants qu'ils puissent paraître au voyageur novice, ils n'ont rien de bien redoutable, pourvu que le directeur du train ait bien aiguillé la voie.

Ces épreuves n'étant pas seulement effrayantes, mais surtout douloureuses pour l'âme et souvent aussi pour le corps, d'autres auteurs, Thauler, sainte Angèle de Foligno, les ont nommées un *martyre* spirituel, ou bien un *purgatoire* spirituel, aussi pénible et peut-être plus pénible que celui de l'autre monde, en tout cas infiniment plus méritoire. Aussi ont-ils pu espérer que l'âme, une fois passée par ce purgatoire spirituel, n'aurait plus à subir celui de l'autre vie.

Quoi qu'il en soit de ces diverses appellations, l'unanimité est faite, parmi les mystiques, sur la nature générale de ces purifications passives, et voici la **définition** descriptive que nous en a proposée M. Ribet, d'après Scaramelli.

« Les purifications passives sont une série de tribulations extérieures et intérieures, qui remplissent l'âme d'angoisse, la livrent à tous les assauts de la concupiscence, des hommes et des démons, la jette comme dans un creuset ardent qui consume ses souillures, ses instincts charnels, sa vie propre, et d'où elle sort pure, résistante et brillante comme l'or, animée d'une vie nouvelle, entièrement souple à l'action et aux inspirations de Dieu. »

En deux mots : elles sont une série de peines involontaires et extraordinaires qui achèvent de soumettre les sens à l'esprit et l'esprit à son Dieu, pour préparer une âme aux diverses étapes de la contemplation.

Essayons de résumer les principes les plus généraux sur leur *sévérité*, leur *intensité* et leur *durée* ; enfin, sur la conduite d'un sage directeur à leur égard.

* * *

De l'aveu de tous les mystiques, la **sévérité des épreuves** que Dieu réserve aux âmes de choix appelées à de si hautes destinées est extraordinaire, comme les voies mystiques où elles préparent, et n'a rien de commun avec celles qui suffisent à purifier les simples fidèles. Leur *intensité* comme leur *durée* varient dans de telles proportions qu'il est impossible d'établir aucune règle mathématique — tant est grande la liberté de Dieu.

On peut toutefois poser en principe que Dieu n'éprouve jamais une âme au-dessus de ses forces, secourues par la grâce, et qu'il proportionne habituellement les moyens à la fin, c'est-à-dire la rigueur de l'épreuve à la grandeur du but et au degré de sainteté qu'il se propose de faire atteindre.

« Gardez-vous de croire, mes filles, dit sainte Thérèse, que les croix des contemplatifs soient plus légères que les autres. Certes, si j'en juge par ce que j'ai vu et ce qu'ils m'ont dit,

elles sont tout autrement pesantes. Vous seriez saisies d'effroi si Dieu montrait la manière dont il les traite. Je connais ces deux états : je sais que les tribulations par lesquelles Dieu fait passer les contemplatifs sont intolérables ; elles sont de telle nature, que si Dieu ne fortifiait leur âme par l'aliment des délices intérieures, ils n'auraient point la force de les supporter. Et il est clair qu'il doit en être ainsi. Car, s'il est vrai que Dieu fait passer par le chemin des croix ceux qu'il aime, plus il les aime, plus leurs croix sont pesantes... Le chemin par lequel il les mène est si âpre et si rude, que souvent il leur arrive de se croire égarés et d'être tentés de revenir sur leurs pas pour retrouver leur route. Aussi faut-il que Notre-Seigneur leur donne non l'eau qui rafraîchit, mais le vin qui enivre, afin qu'en proie à une sainte ivresse, ils ne sentent plus, en quelque sorte, leurs souffrances et qu'ils aient la force de les supporter (1). »

Quelques auteurs supposent que les âmes fortes sont purifiées d'une manière plus intense, mais aussi plus rapide, tandis que les âmes faibles seraient soumises à des épreuves moins rudes et plus longues, mais les faits les plus authentiques ne semblent pas confirmer la rigueur de ce principe.

Sainte Thérèse — type par excellence de la femme forte — passa dans l'épreuve dix-huit ans ; sainte Marie Egyptienne, dix-sept ans ; sainte Madeleine de Pazzi, seize ans ; sainte Claire de Montefalco, quinze ans ; le bienheureux Henri Suso, dix ans ; sainte Catherine de Bologne, cinq ans ; sainte Angèle de Foligno et saint François d'Assise, deux ans seulement ; M. Olier, deux ans également.

De tels chiffres sont vraiment effrayants. Cependant, il ne faudrait pas croire que l'épreuve puisse se continuer sans interruption et sans aucune relâche pendant de si longues années. Une vie humaine, si bien chevillée au corps qu'on le suppose, n'y tiendrait pas. Il y a donc toujours des relâches qui permettent à l'âme de respirer un peu et de retremper son courage pour de nouveaux combats.

(1) *Chemin*, ch. XIX, p. 104.

Ces *interruptions* dans l'épreuve peuvent arriver de trois manières. D'abord, c'est le vin généreux des consolations divines, dont vient de nous parler sainte Thérèse, et dont les saintes ivresses font oublier la douleur, sans toutefois guérir la plaie de l'âme ou du corps ; ensuite, c'est un véritable retour de l'âme et du corps à l'état normal : la paix, la joie, la ferveur ordinaire semblent rendues, au moins pour un temps ; d'autres fois encore, mais plus rarement, l'âme est élevée dans ces intervalles aux actes mêmes de la contemplation avec toutes leurs délices enivrantes. Tel fut le cas de la bienheureuse Marguerite-Marie, qui offrit un remarquable exemple de ces alternatives répétées d'élévations sublimes et d'abaissements effrayants dans l'abîme des souffrances et des délaissements.

Quant au moment précis de la vie spirituelle où doivent commencer ces purifications passives, il est bien impossible aux hommes de le fixer, puisqu'il dépend entièrement des desseins de Dieu. De fait, c'est d'ordinaire avec le premier degré de l'oraison de quiétude que coïncident les premières purifications des sens ; les purifications de l'esprit préparent plutôt à l'oraison d'union ou aux degrés supérieurs. Les deux épreuves peuvent cependant venir quelquefois ensemble — plus rarement peut-être — mais jamais la purification de l'esprit ne vient avant la purification des sens.

* * *

Toutes ces diversités dans les voies extraordinaires de la vie mystique rendent encore plus nécessaire à ces âmes **le secours et les conseils** d'un sage directeur. Au milieu de ces nuits ou de ces ténèbres spirituelles, elles ressemblent à un aveugle qui ne peut se passer d'une main amie qui le guide, ou bien à un vaisseau ballotté par la tempête et qu'un pilote expérimenté peut sauver du naufrage et conduire au port.

« Sans un bon directeur, dit saint Jean de la Croix, ces âmes risquent de s'égarer ou de se décourager, et de reculer au lieu d'avancer. » Voici ses propres paroles :

« Tant que dure cet état (la nuit obscure), les personnes spirituelles sont fort inquiètes, car elles craignent de s'égarer dans ce chemin. A leur point de vue, la source des biens surnaturels est tarie pour elles, et Dieu les a abandonnées, puisqu'elles ne trouvent ni soutien ni consolation dans les exercices de piété. Alors elles se fatiguent sans cesse l'imagination et l'esprit pour rentrer dans les goûts sensibles et dans les raisonnements où elles étaient auparavant, se persuadant que sans cela elles ne font rien et perdent leur temps. Ces âmes, si elles n'ont pas de directeur qui comprenne parfaitement leur intérieur et qui les conduise avec beaucoup de prudence, reculent au lieu d'avancer ; elles sont exposées à abandonner leur voie ; pour le moins, elles se relâchent de leurs saints exercices (1). »

A ces pauvres âmes si péniblement éprouvées, sainte Thérèse recommande, avec une insistance bien digne de remarque, de choisir un directeur à la fois **pieux** et **savant** ; que si elles n'avaient à choisir qu'entre un homme pieux, mais peu éclairé, et un autre moins parfait, mais plus éclairé, elles doivent sans hésiter, dit-elle, choisir celui qui a la science à celui qui n'aurait que la piété.

Pour elle, les pires directeurs, à éviter par dessus tout, sont les **demi-savants**. Notre Sainte en fit longtemps la triste expérience, qu'elle regarde comme la plus cruelle épreuve de sa vie... Au plus fort de ses peines, plusieurs d'entre eux n'eurent-ils pas l'imprudence de croire qu'elle était possédée du démon et qu'il fallait l'exorciser ? Elle ne fut sauvée de leurs cruelles expériences que par l'intervention d'un nouveau directeur, qui n'était autre, croyons-nous, que saint Pierre d'Alcantara.

Cet amer souvenir perce très souvent sous sa plume, pour l'instruction et la préservation de ses chères filles : « J'en puis parler par expérience, dit-elle, de ces demi-savants à qui tout fait peur (dans les voies extraordinaires de Dieu), et dont

(1) *La nuit obscure*, l. I, ch. x.

l'ignorance m'a coûté si cher... S'il faut opter entre un homme médiocrement spirituel et un savant, préférez ce dernier » (1)...

Il est vrai que, pour sainte Thérèse, l'idéal du « vrai savant » serait celui qui unirait à la science théorique la pratique expérimentale. Elle se souvient avec serrement de cœur du « tourment qu'on endure quand on a pour confesseur un homme qui, bien que doué d'une certaine prudence, n'a point d'expérience de semblables choses. Comme elles sont extraordinaires, il doute de tout, il appréhende tout, et principalement s'il remarque quelque imperfection dans les personnes à qui elles arrivent. Il s'imagine que celles à qui Dieu fait de semblables grâces devraient être des anges, et, d'autre part, il considère que toutes ces choses sont impossibles dans les voies de Dieu. Aussi, il les attribue au démon ou à la mélancolie (2). »

Cependant, quoique très désirable, cette expérience personnelle n'est point requise chez un bon directeur, et sainte Thérèse n'omet point de l'observer : « Je suis disposée, ajoute-t-elle, si je me trompe, à m'en rapporter à des hommes savants. S'ils n'ont pas une connaissance expérimentale de ces faveurs, ils ont l'*instinct de la vérité*. Dieu les ayant choisis pour être les lumières de son Eglise, il suffit qu'on leur propose une vérité pour qu'une lumière intérieure les porte à l'admettre. Pourvu qu'ils joignent la vertu à la science, rien de tout ce qu'on peut leur dire des grandeurs de Dieu et des merveilles qu'il opère ne les étonne (comme les demi-savants), car ils savent que son pouvoir n'ayant point de bornes, il peut aller encore beaucoup au delà. Enfin, quoiqu'il puisse se rencontrer certaines choses dont ils n'aient point connaissance, ils en trouvent d'autres dans les livres, par lesquelles ils jugent (par analogie) qu'on peut recevoir pour vraies celles qui semblent nouvelles (3). »

Or, la **conduite d'un sage directeur,** unissant la piété à la

(1) *Château*, 5e D., ch. I, p. 369, 477.
(2) *Ibid.*, ch. I, p. 406.
(3) *Ibid.*, 5e D., ch. I, p. 368. — Cf. *Vie*, ch. V, p. 42 ; ch. XXVIII, p. 346, etc.

science, est facile à tracer. Il doit surtout accueillir ces âmes éprouvées avec une bonté et une patience inépuisables ; les écouter sans les interrompre et sans leur donner aucun signe d'étonnement ou d'embarras, pour ne pas diminuer leur confiance. Puis, les consoler et leur rappeler les innombrables motifs que nous avons de ne jamais désespérer de la bonté de Dieu et de nous remettre entre ses mains paternelles.

Tout en leur rappelant que les épreuves de Dieu sont toujours passagères, il se gardera bien de leur promettre une prochaine délivrance, car c'est le secret de Dieu, et nous serions bien téméraires de vouloir en parler avec assurance.

Encore moins fera-t-il entrevoir à ces âmes les faveurs prochaines de la contemplation. Outre que la promesse d'une telle récompense serait indiscrète, elle pourrait les exposer à la tentation d'une vaine complaisance en elles-mêmes.

Enfin, dans les cas les plus difficiles où sa science est à court, il ne croira pas s'humilier en recourant aux lumières et aux conseils de directeurs doués d'une science plus éminente et d'une expérience plus complète.

Article II.

Purification passive des sens.

Les *sens*, par opposition à l'*esprit*, signifient, dans la langue des mystiques, la partie inférieure de l'âme, c'est-à-dire toutes les facultés organiques extérieures et intérieures, que l'homme possède comme les animaux, et qui sont la source la plus ordinaire de ses jouissances ou de ses souffrances. C'est cette partie sensible de notre nature que Dieu achèvera de soumettre à la raison et à la foi par une série de luttes ou de peines, qui dégoûtent à tout jamais notre âme des plaisirs sensibles et des faux biens d'ici-bas.

La *première* de ces épreuves, celle que tous les maîtres de la vie spirituelle regardent comme fondamentale, c'est la perte de toute dévotion sensible. La première nuit, c'est **la**

sécheresse de l'âme, qui la porte au dégoût et à la désolation. Les suavités spirituelles de la dévotion sont un appât dont Dieu se sert, au début des conversions, pour gagner le pécheur et le détourner plus efficacement des plaisirs grossiers des sens. Leur inconvénient manifeste, c'est que les commençants, et même les âmes plus avancées dans la perfection, alléchées par le charme de ces consolations sensibles, s'y attachent, les recherchent et, partant, se recherchent elles-mêmes en cherchant le service de Dieu. C'est bien moins le Dieu des consolations qu'ils aiment que les consolations de Dieu. De là, un danger non seulement pour la pureté de l'amour divin, mais encore pour toutes les autres vertus, car, selon la profonde remarque de saint Jean de la Croix (1), les sept péchés capitaux peuvent trouver occasion de s'y complaire, surtout l'orgueil et la vanité, la paresse spirituelle et le désir du moindre effort, jusqu'à la luxure que cette espèce de sensualité spirituelle peut réveiller secrètement.

Cela est déjà vrai lorsque ces consolations et douceurs spirituelles ne sont que l'effet de la grâce divine, à plus forte raison lorsqu'elles sont encore plus l'effet d'un tempérament doué d'une sensibilité exquise ou même exagérée. Alors, elles peuvent engendrer une complaisance secrète, plus voisine de la sensualité que du pur amour, à ce point qu'on a pu leur donner le nom métaphorique de luxure spirituelle.

Il importe donc souverainement de corriger ces graves imperfections, et de porter jusqu'à la racine du mal le fer et le feu des plus douloureuses épreuves, avant de préparer une âme aux ascensions mystiques de l'amour divin. Or, le seul moyen, c'est de la priver des douceurs spirituelles, et de lui apprendre, dans les tribulations et les larmes, la vraie manière d'aimer Dieu très purement, sans aucune recherche d'amour de soi.

Cependant, il s'en faut de beaucoup que les sécheresses soient toujours un signe de préparation providentielle aux voies mys-

---

(1) *La nuit obscure*, I. I, ch. II-VII, p. 245-258.

tiques. Elles sont le plus souvent une simple punition d'infidélités répétées, et le directeur pourra le reconnaître à ces deux signes :

1° Lorsqu'une âme désolée de ne plus trouver aucun goût aux choses divines n'en trouve pas davantage aux choses de la terre et aux distractions mondaines, c'est bien une marque que Dieu veut la détacher de toutes les créatures pour l'élever plus haut. Que si, au contraire, elle trouvait une espèce de dédommagement en dehors de Dieu, ce ne serait pas une épreuve mais une tentation du démon, ou bien un châtiment pour les infidélités commises et l'abus des grâces : châtiment analogue à celui des grands pécheurs dont parle saint Paul et que le Seigneur abandonne à leur sens dépravé, *tradidit illos Deus in reprobum sensum* (1). Pour nous châtier, le plus souvent, en effet, Dieu n'a qu'à nous laisser faire tout seuls : et cela est vrai des peuples aussi bien que des individus, car les nations sont le plus souvent châtiées par leurs propres fautes.

2° De plus, si la sécheresse qu'éprouve une âme est accompagnée du souvenir habituel de Dieu et de la crainte d'avoir perdu son amitié en même temps que ses faveurs sensibles, c'est le signe d'une bonne épreuve, nullement une punition de la tiédeur dont l'effet est au contraire, après le dégoût des choses de Dieu, l'indifférence aux biens spirituels, et l'insensibilité à leur privation. Si cette âme souffre de ne plus pouvoir prier, de ne pouvoir aimer ardemment et sentir comme autrefois, c'est une preuve qu'elle est encore blessée par l'amour divin ; c'est donc un bon signe. Il en serait tout autrement d'un état de sécheresse dont on aurait fini par prendre son parti, et qui ne provoquerait plus de regret, ni de désir d'en sortir.

Après avoir ainsi distingué ces âmes éprouvées de Dieu de celles qu'il châtie, le bon directeur s'appliquera à les consoler, à les encourager, surtout lorsque leur délicatesse de conscience leur fait craindre de perdre leur temps et de ne plus mériter

(1) *Rom.* I, 28.

dans ce nouvel état. Patiemment supporté, au contraire, il devient très méritoire et les rapproche du cœur de Dieu.

* * *

Cette pénible épreuve des sécheresses spirituelles serait moins dangereuse si elle ne se compliquait d'une autre qui s'y ajoute parfois, celle des **tentations extraordinaires**, suscitées soit par notre mauvaise nature, soit par la malice ou l'erreur des autres hommes, soit par des événements providentiels, soit même par le démon en personne. Et c'est ici que le directeur doit être particulièrement attentif.

Ce dernier cas de l'intervention du démon est loin d'être aussi rare, même de nos jours, que d'aucuns pourraient le croire. Il fourmille, au contraire, dans la vie des saints ; saint Antoine, saint Benoît, saint Hilarion, saint François d'Assise, sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, sainte Madeleine de Pazzi, sainte Angèle de Foligno, la bienheureuse Marguerite-Marie, la vénérable Mère Agnès de Langeac, le saint curé d'Ars, et tant d'autres en sont des exemples célèbres. Tous ont eu à subir plus ou moins les *obsessions du démon*, — jamais il est vrai, *sa possession*, qui n'est pas un prélude vraisemblable de la contemplation, soit parce qu'elle enlève pour un temps la liberté et le mérite et ressemble plutôt à une punition qu'à une épreuve, soit parce que Dieu refuse de laisser posséder par le démon ceux qu'il veut posséder lui-même.

Alors même que le démon n'interviendrait pas d'une manière sensible et corporelle, pour insulter, frapper ou faire subir de mauvais traitements, son action peut se révéler manifeste de bien des manières. Par exemple, par le caractère insolite et étrange de certaines tentations ; lorsqu'elles portent de préférence sur des objets que ces âmes ont le plus en horreur et dont elles sont naturellement si éloignées ; telles sont certaines tentations de blasphème, de gourmandise ou de luxure particulièrement repoussantes. C'est là un signe évident qu'elle ne viennent pas du tempérament, mais de la malice diabolique.

La bienheureuse Marguerite-Marie nous avoue des tentations de gourmandise à peine vraisemblables : aussi sont-elles bien rares ; les plus ordinaires sont celles de luxure et de blasphème : « Pendant cette nuit obscure, écrit saint Jean de la Croix,l'ange de Satan, qui est l'esprit de fornication,en attaque quelques-uns et fatigue leurs sens de tentations abominables et très fortes ; il remplit leur esprit de pensées immondes, il infecte leur imagination de représentations très vives, il leur fait enfin souffrir des tourments plus cruels que la mort. Quelquefois, l'esprit blasphémateur se joint à l'esprit impur. Il suggère des blasphèmes exécrables et les imprime si vivement dans l'imagination qu'ils passent souvent jusqu'à la langue et qu'on semble les prononcer. Ce qui donne une peine inexplicable (1). »

A la malice du démon, peut s'ajouter, à l'extérieur, celle des hommes ou la cruauté des événements pour compléter la tentation et provoquer le désespoir.

Tels sont les revers de fortune, la perte de parents et d'amis très chers, ou de protecteurs dont l'appui nous paraissait indispensable, la persécution des méchants, la perte de notre réputation provoquant l'hostilité de nos meilleurs amis ou les défiances des supérieurs auxquels on doit pourtant obéissance et respect. Dans les communautés religieuses, ces injustes défiances, avec tous les froissements de cœur qui les accompagnent, sont peut-être une des épreuves les plus délicates et les plus douloureuses.

Enfin, ce sont des afflictions corporelles, des maladies qui surviennent ou disparaissent inopinément et dont le caractère providentiel est mis en lumière par le fait de leur étrangeté qui déroute la science des plus habiles médecins : ce qui est le propre des maladies mystiques.

Au milieu de tant de luttes et de tribulations, quel sera le rôle d'un bon directeur ?

Il rassurera tout d'abord l'âme affligée des plus odieuses tentations, lui rappelant que la volonté humaine ne saurait

(1) *La nuit obscure*, I. I, ch. XIV, p. 276.

être souillée par des fantômes ou des actions involontaires. Or, la peine qu'elle en ressent, l'horreur qu'elle en éprouve sont une preuve, ou tout au moins une présomption suffisante, que le fond de la volonté reste unie à son Dieu ; elles sont une protestation muette, mais suffisante, contre le mal. Doit-on aller plus loin et y ajouter une protestation positive ? La plupart des directeurs non seulement le jugent inutile, mais ne le conseillent pas. A une parole de protestation, si énergique qu'elle soit, Dieu préfère le silence de l'humilité et le désaveu tacite mais fervent du cœur. Or, ce désaveu d'une âme est formellement contenu dans l'acceptation humble et résignée de si cruelles souffrances. Qu'elle souffre de son lamentable état, qu'elle accepte la bonne souffrance qu'elle n'a point choisie, mais que Dieu a choisie pour elle : cela suffit.

* * *

Cependant, la sécheresse spirituelle n'est pas toujours accompagnée des tentations violentes et extraordinaires que nous venons de décrire. A la place de ces agitations tumultueuses et de ces tempêtes intérieures et extérieures, Dieu envoie parfois une épreuve qui en est presque l'opposé et que la plupart des auteurs ont appelée le **vide de l'esprit**, quoiqu'elle mérite plutôt le nom de vide absolu des sens et de l'esprit, attendu qu'elle atteint à la fois ces deux ordres de facultés ; aussi est-elle comme un anneau intermédiaire entre les purifications des sens et celles de l'esprit.

C'est une sorte d'impuissance et de néant qui vide l'âme de toute image, de toute pensée, de tout désir, de toute force d'application aux choses de Dieu et parfois même aux choses de la vie matérielle. En sorte que l'âme n'a plus à lutter contre les attaques furieuses du démon, mais contre le néant de sa propre impuissance qui la plonge dans je ne sais quel état de stupidité, d'hébétement ou d'égarement vraiment étrange. Quelle épreuve pour la superbe de se voir ainsi humiliée jusqu'à l'anéantissement de soi-même et de ce qui nous était le plus personnel : notre pensée, notre vouloir, notre propre force !

Et comme les remèdes divins sont bien appropriés aux maux qu'il s'agit de guérir dans leur racine ?

Sainte Thérèse, qui a dû subir cette épreuve, nous confesse que dans cet état elle ne pouvait plus lire, pas même comprendre la plus simple lecture. Il lui semblait, dit-elle, que c'était du grec ou de l'hébreu. Il est clair que ce genre d'impuissance, en s'étendant à un grand nombre de nos facultés et de nos fonctions de relation avec les autres hommes, peut devenir une source de désolations extrêmement pénibles, parce qu'elles restent parfaitement conscientes, et cet état de conscience persistant, malgré les puissances disparues, est un état bien difficile à expliquer, au seul point de vue naturel et physiologique.

Nous le comprendrons encore mieux en relisant la description d'une si extraordinaire épreuve par M. Olier qui eut à l'endurer fort longtemps.

« Voulant me purifier des motifs de superbe dont j'étais attaqué, nous dit-il, Dieu commença par me montrer au doigt que notre corps n'est point à notre disposition et que nous ne pouvons vivre, subsister ni nous mouvoir que par lui et par son assistance. Ceci est difficile à concevoir, à moins que Dieu ne nous l'apprenne... Or, la bonté divine me le faisait souvent expérimenter, en retirant de moi sensiblement cette vigueur du corps et cette vertu qui le soutient... Je ne savais plus comment marcher, et, comme je sentais qu'une certaine vertu m'était retirée, si je venais à mettre un pied devant l'autre, je ne savais pas quelle puissance c'était ni même comment me soutenir. J'étais toujours prêt à tomber et semblable à ces hommes pris de vin qui ont des forces et ne savent comment s'en servir... Je ne savais comment manger, j'en perdais quasi l'habitude. J'admirais que les autres prissent leur repas avec facilité...

« Ce que la bonté divine avait fait relativement aux facultés corporelles, elle le fit aussi par rapport aux facultés spirituelles de mon âme, et cela me laissa dans des langueurs, des stupidités et des hébétements qui ne peuvent se comprendre que par ceux qui les ont éprouvés. Mon bon Maître

m'a fait cette grâce fort longtemps : mon esprit était environné d'une telle obscurité que je ne me souvenais de rien ; je ne savais même ce que je disais ; j'entendais parler le monde comme ferait un sourd, sans rien retenir ni comprendre ; je ne pouvais exprimer aucune pensée, même des choses que j'avais apprises autrefois ; je cherchais dans mon esprit et ne trouvais rien ; souvent la pensée se présentait et se retirait aussitôt, en sorte que, commençant à l'exprimer, je ne savais plus où j'en étais... Je demeurais tout interdit et l'esprit suspendu, à peu près comme l'on voit des insensés en compagnie, qui, entendant parler, ne concoivent ni ne répondent rien et demeurent hébétés, regardant le monde. Ma mère, en me voyant dans cet état, disait de moi : « Vous diriez qu'il est devenu idiot ou insensé... » Je me croyais même réduit pour jamais à cet état, et souvent je m'offrais à Dieu de bon cœur pour perdre, s'il voulait, tout à fait l'esprit et devenir fou (1). »

Pour supporter si chrétiennement une si humiliante épreuve, il fallait déjà une bien grande vertu ; mais qui nous dira le degré de pureté et d'héroïsme où cette vertu s'est rapidement élevée dans l'angoisse douloureuse d'une telle impuissance ! Qui nous dira surtout le degré des ascensions mystiques auquel une âme si humble était ainsi préparée !

Article III.

Purification passive de l'esprit.

De grandes analogies rapprochent ces purifications nouvelles des précédentes, mais elles diffèrent surtout en ce qu'elles résident dans la partie la plus élevée de l'âme humaine, les facultés spirituelles, intelligence et volonté, et, partant, revêtent un caractère encore plus délicat et plus poignant. De même que la vie intellectuelle dépasse et complète la vie sensible, ainsi les peines de l'esprit complètent, en les

(1) *Vie de M. Olier*, par Faillon, t. I, p. 270.

intensifiant, toutes les peines des sens. Celles-ci achèvent de soumettre les sens à la raison, celles-là, la raison à son Dieu, en détruisant tous les liens qui feraient obstacle à leur union.

Cette union entre une âme et le Verbe incarné — aboutissant en dernier lieu au mariage spirituel — requiert, en outre, une certaine ressemblance entre l'épouse et l'Epoux. Or, c'est le signe de la croix qui marque ici la ressemblance. Il faut donc que ce signe sacré soit imprimé au plus profond de l'intelligence et de la volonté, aussi bien que des facultés inférieures, avant qu'une alliance soit rendue possible.

C'est d'ailleurs la loi universelle de l'ordre surnaturel. Avant d'entrer dans la gloire, les élus achèveront de réaliser cette ressemblance dans le Purgatoire. Il est donc tout à fait juste que le Purgatoire soit anticipé pour les âmes de choix en faveur desquelles, sinon la gloire, au moins son avant-goût, doit être anticipé en cette vie.

Or, cette croix s'imprime tout d'abord dans l'intelligence et la volonté par l'épreuve dite du **délaissement spirituel**, qui vient intensifier et compléter celle de la *sécheresse spirituelle*. Cette première purification doit donner à l'âme une ressemblance avec le Sauveur mourant sur la croix, délaissé de Dieu et des hommes, au point de s'écrier : *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me* ?

Que dire des poignantes angoisses de ce délaissement ? Non seulement la dévotion sensible est soustraite, d'une manière bien plus radicale et plus complète que dans la purification des sens, mais encore l'âme est en proie à de cruelles incertitudes sur l'amitié de Dieu à son égard. Elle ne sait si elle est digne d'amour ou de haine et, se croyant abandonnée, peut-être repoussée et maudite, elle tremble et se dessèche dans la désolation. Or, c'est là un tourment beaucoup plus cruel que toutes les épreuves des sens. Aucun supplice du corps n'est comparable à ceux de l'âme spirituelle, surtout à ceux du cœur, qui est la partie la plus sensible et la plus délicate de l'âme. Il y a des tristesses et des épouvantes mortelles ou suffisantes à causer la mort, comme celles que Notre-Seigneur a voulu éprouver pour être notre modèle : *Tristis est anima*

mea usque ad mortem. Et, à sa suite, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et tous les saints mystiques ont trempé leurs lèvres dans ce calice le plus amer, dont ils se sont enivrés.

Dans ces moments où l'âme est à l'agonie, dit sainte Thérèse, « il ne lui vient de consolation, ni du ciel, où elle n'habite pas encore, ni de la terre, à laquelle elle ne tient plus, et d'où elle n'en veut rien recevoir. Elle est vraiment crucifiée entre le ciel et la terre, en proie à la souffrance, sans avoir de soulagement ni d'un côté ni de l'autre... Dieu la met alors dans un si profond désert qu'elle ne pourrait, en faisant les plus grands efforts, trouver sur la terre une seule créature qui lui tînt compagnie ; d'ailleurs, quand elle le pourrait, elle ne le voudrait pas, elle n'aspire qu'à mourir dans cette solitude » (1).

Cependant, il ne faudrait pas croire que la mort qui terminerait ce martyre serait l'affreuse mort du désespoir ; loin de là ! Ce désespoir apparent n'est qu'une des formes de l'amour et c'est bien le cas de répéter ici ces belles paroles de sainte Thérèse : « O bienheureuse mort !... O mon tendre Maître, quel ineffable bonheur ce serait de se voir submergé dans ces eaux vives de la souffrance jusqu'à en perdre la vie ! Pensez-vous que cela soit impossible, mes filles ? Non, sans doute. Notre amour pour Dieu, notre désir de lui être uni peuvent croître à un tel point que le corps ne puisse plus le supporter, et ainsi il y a des personnes qui en sont mortes. J'en connais une à qui cette eau vive était prodiguée en si grande abondance qu'elle séparait presque son âme de son corps et en eût brisé les liens si Dieu ne fût promptement venu à son secours par des ravissements... dont elle n'aurait pu jouir sans perdre la vie si elle fût demeurée en elle-même... Ce désir devient quelquefois si fort qu'il nous tue. O bienheureuse mort !... » (2)

*
* *

Tel est le tourment fondamental des purgations de l'esprit.

(1) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xx.
(2) *Le chemin de la perfection*, ch. xx, p. 117-119.

Toutefois, l'expérience le prouve, elles se compliquent d'ordinaire des tentations les plus délicates et dont la violence est effrayante, notamment contre les vertus de foi, de charité et d'espérance.

D'abord, **tentations contre la foi.** D'après M. Ribet, « il est rare que la foi qui est la base de la vie surnaturelle, n'ait pas à subir les plus terribles assauts. Il surgit mille objections qu'on est incapable de résoudre, soit à raison de leur subtilité, soit parce que, dans ces sortes d'épreuves, l'esprit est réduit à une pesanteur, à une obscurité qui le paralysent. Toute son activité s'épuise en problèmes et en négations, de telle sorte que l'âme semble succomber et consentir à ces cruelles perplexités du doute, auxquelles elle ne peut opposer qu'un acte de volonté à peine senti. Parfois les difficultés ne concernent qu'un point déterminé de nos mystères, mais, sans cesse renaissantes, elles obsèdent et fatiguent l'esprit à l'égal des tentations qui varient en se succédant. Il faut avoir subi de tels orages pour apprécier tout ce qu'ils ont d'effrayant » (1).

Par cette pénétrante analyse, l'auteur nous a décrit ce mal de l'âme que la pathologie connaît sous le nom de scrupule. C'est un trouble de la volonté, bien plus que de l'esprit, une impuissance de se fixer à un jugement et de se tenir à une règle qui oriente la pensée et l'action. Cette maladie, dont les causes sont multiples et très complexes, peut en avoir de naturelles qui sont du domaine de la médecine, dont certains remèdes très efficaces, d'après notre expérience, ne nous regardent pas. Les autres, d'ordre moral et spirituel, sont du ressort du directeur de conscience, et nous devons les indiquer. Or, en dehors des remèdes généraux de notre sainte religion, tels que la prière et les sacrements, la meilleure manière de combattre ces pénibles incertitudes, c'est de traiter le pénitent comme un malade. Le directeur mettra toute sa bonté et son autorité à lui persuader qu'il est vrai-

(1) *La mystique*, t. I, p. 396.

ment malade et qu'il doit attendre que la crise morbide ait passé pour raisonner et discuter les points obscurs de sa foi.

Pour le moment, il est incapable de tout examen, de tout effort de l'esprit, car un effort violent pourrait en briser les ressorts. En attendant, il doit *obéir* à son médecin spirituel, soit en faisant le vide de la pensée, soit en la remplissant d'objets étrangers aux scupules. Par-dessus tout, le malade doit éviter toute discussion, soit avec lui-même, soit avec son directeur, et tenir sa volonté soumise, malgré tous les égarements possibles de l'imagination, soumise à Dieu et à son directeur, qui est le représentant de Dieu. L'obéissance ! Malgré toutes les répugnances, c'est le seul remède vraiment efficace, jusqu'à complète guérison. Si le directeur parvient à l'obtenir, le malade est sauvé, ou du moins son salut est assuré. L'obéissance est d'ailleurs la formule de l'humilité la plus puissante pour désarmer le bras de Dieu, et à laquelle il a promis la victoire : *Vir obediens loquetur victorias*. Que le pauvre malade entre sans crainte dans cette voie parfaitement sûre de l'obéissance, car, suivant l'axiome bien connu : En obéissant, on se trompe rarement et l'on ne pèche jamais : *Errare possum, peccare non possum.*

* * *

A ces tentations contre la foi, s'ajoutent parfois des **tentations de haine de Dieu** et de blasphème. Dans des âmes si pures et si passionnément aimantes, c'est là un phénomène invraisemblable qui prouve, jusqu'à l'évidence, une intervention étrangère, celle du démon. Il prouve, en même temps, que ces tempêtes n'agitent que la surface de l'âme, qui, dans ses profondeurs intimes, demeure toujours aimante et unie à Dieu par des liens infrangibles. Il y a là comme un dédoublement de la personnalité, un *duplex homo*, dont le directeur ne doit pas oublier l'existence s'il ne veut pas s'égarer dans ses jugements.

Dieu peut donc permettre, dans les purifications passives de l'esprit, que le démon, après avoir troublé l'âme par mille

scrupules et anxiétés, y produise des soulèvements involontaires de haine qui éclateraient, s'ils n'étaient réprimés, en cris de rage et de blasphème. Sous l'empire de son obsession, les membres peuvent déjà commencer à esquisser des gestes de mépris et de colère, et les lèvres balbutier des paroles de malédiction. On a vu des malades, dans leurs accès de révolte, se frapper eux-mêmes de leurs propres mains, comme pour tenter un suicide, puis, tout à coup, s'arrêter, surpris de l'acte qu'ils viennent de commettre, sans s'en douter et malgré eux, en exprimant le regret et l'horreur d'une action qu'ils réprouvent.

Ces exemples ne sont pas rares dans la vie de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, de sainte Angèle de Foligno, de sainte Thérèse elle-même et d'une multitude d'autres saints mystiques. Voici ce que nous raconte celle-ci :

« Un autre jour, le démon me tourmenta durant cinq heures par des douleurs si terribles, et par un trouble d'esprit et de corps si affreux, que je ne croyais pas pouvoir plus longtemps y résister... J'ai la coutume, dans ces moments d'intolérables souffrances, de me recommander à Dieu du fond de l'âme, et de faire des actes intérieurs de résignation. Je demande au Seigneur la grâce de la patience, et j'accepte ensuite s'il y va de sa gloire, de rester en cet état jusqu'à la fin du monde. Je cherchais donc, par cette pratique, quelque allègement au tourment cruel que j'endurais, lorsqu'il plut au Seigneur de me faire voir qu'il venait du démon, car j'aperçus près de moi un petit être noir, d'une figure horrible, qui grinçait des dents, désespéré d'essuyer une perte là où il avait cru trouver un gain. Je me mis à rire et n'eus point peur. Mais les sœurs qui me tenaient compagnie étaient saisies d'effroi et ne savaient que faire ni quel remède apporter à un si grand tourment. L'ennemi se déchaînait contre moi avec une telle fureur, que, par un mouvement irrésistible, je me donnais de grands coups, heurtant de la tête, des bras et de tout le corps, contre ce qui m'entourait ; pour surcroît de souffrances, j'étais livrée à un trouble intérieur plus pénible encore, qui ne me laissait pas un instant de repos, et je n'osais

demander de l'eau bénite, de peur d'effrayer mes compagnes et de leur faire connaître d'où cela venait (1). »

Comme on le voit par cet exemple, le directeur doit s'abstenir de juger trop vite et trop sévèrement de telles actions, car il s'agit de malades soumises à l'obsession du démon, et dont les gestes involontaires peuvent coïncider avec un amour de Dieu et une patience héroïques.

* * *

Après les tentations contre la foi et la charité, les plus poignantes peut-être sont celles **contre l'espérance**, pouvant conduire au bord de l'abîme du désespoir. Dieu répand alors dans une âme des flots de sa lumière divine pour lui montrer à nu la laideur et la malice infinie du péché ; elle lui révèle avec une évidence terrifiante ses infidélités à la grâce, ses ingratitudes, toutes ses fautes innombrables, même les plus secrètes, et jusqu'à ses plus légères imperfections ; elle lui fait sentir la profondeur de sa corruption native et de son néant. Enfin, le Dieu de sainteté apparaît lui-même comme juge sévère et incorruptible vengeur du péché, dont aucun ne peut demeurer impuni.

A ce contraste de la sainteté parfaite et de la corruption sans limite, de la grandeur et de la misère, de la justice et de l'iniquité, l'âme, saisie d'épouvante, ne sait où se cacher. Il lui semble déjà entendre la terrible sentence, et voir l'abîme de l'enfer s'entr'ouvrir sous ses pas. Elle se croit damnée, justement et irrévocablement damnée. Cette désolation et cette épouvante d'une âme qui se croit réprouvée est le plus affreux tourment qu'elle puisse endurer, d'autant plus cruel qu'elle est plus pure et plus aimante.

« Le plus grand supplice de l'âme, dit saint Jean de la Croix, est de croire que Dieu la hait, la délaisse et la jette pour cela dans les ténèbres. Elle semble participer alors à toutes les angoisses et les douleurs de l'enfer, *dolores inferni*

(1) *Vie*, ch. xxxi.

circumdederunt me, parce qu'elle se sent privée de Dieu, châtiée, repoussée de lui. Elle s'imagine alors porter tout le poids de sa colère ; elle craint même, avec beaucoup d'apparence, selon son sentiment, qu'il ne la traite éternellement avec la même sévérité... Cette crainte est parfois si violente, que l'âme croit voir l'enfer ouvert sous elle et tout prêt à l'engloutir. Ces sortes de gens sont du nombre de ceux « qui « descendent tout vivants dans les enfers », et qui y sont purifiés comme dans le purgatoire... Aussi l'on peut dire, avec probabilité, qu'une âme qui a passé par ce purgatoire spirituel, ou n'entrera pas dans celui de l'autre monde, ou n'y demeurera pas longtemps (1). »

Le *remède* à une si grande épreuve n'est pas, comme le prétendaient les faux quiétistes, si énergiquement combattus par Bossuet, dans un sentiment stoïque et contre nature d'indifférence pour le salut ou la damnation, mais dans un redoublement d'amour de Dieu qui ne frappe que pour sauver, et dans une confiance infrangible en sa miséricordieuse bonté. Cette crainte exagérée de la damnation venant précisément d'un amour passionné de Dieu, comment pourrait-il damner une âme débordante à l'excès de cet amour ?... Cela est contradictoire et impossible, et ce raisonnement est si simple, si évident, qu'il est facile d'en convaincre un esprit doué d'un peu de bon sens.

N'oublions pas cependant que les âmes dont il s'agit sont de pauvres malades, inaccessibles ou difficilement accessibles aux arguments les plus logiques. Le sentiment les emporte et les aveugle, et c'est par le sentiment seul qu'on peut avoir action sur elles. Le remède consiste donc à leur suggérer — avec bonté, mais autorité, — des sentiments d'amour de Dieu encore plus tendres et de confiance plus filiale, surtout envers la très Sainte Vierge, dont on peut rappeler les merveilleuses guérisons. Les exemples abondent. Entre autres, celui de saint François de Sales qui, tourmenté par cette affreuse

(1) *La nuit obscure*, I. II, ch. VI.

tentation de désespoir, et se croyant justement et irrévocablement damné, en fut soudainement délivré par la ferveur de sa prière aux pieds de la Vierge noire de Saint-Thomas de Villeneuve, à Paris, rue de Sèvres. Après avoir rappelé ces touchants exemples — à diverses reprises et sans se lasser, — il ne reste plus au directeur qu'à prier lui-même, en joignant la pénitence à la prière, et à attendre avec confiance que la grâce de Dieu daigne abréger l'épreuve, en ramenant le calme et la paix.

* * *

Lorsqu'une âme a franchi avec succès toutes ces tempêtes contre la foi, l'espérance et la charité, et que le calme a paru renaître en elle, avec le retour à la santé et à la pleine possession d'elle-même et de toutes ses facultés, il n'est pas rare cependant qu'il lui reste encore une **dernière épreuve** à subir.

Dans sa fuite, le démon vaincu peut lui lancer cette flèche du Parthe : *Le Dieu qui vient de t'éprouver si cruellement est-il vraiment un Dieu bon et juste* ? Une telle pensée est sans doute perfide, et le doute qui peut traverser le cœur comme un éclair peut y laisser une blessure profonde. De là une tentation de murmure et d'impatience contre les rigueurs et les injustices apparentes de la divine Providence. Dieu ne s'est-il pas montré cruel, implacable, en frappant ainsi une pauvre créature, coupable sans doute, mais pourtant très aimante ? Il est clair qu'une âme, en cédant à ces sentiments d'amertume, de plainte, peut-être de colère, risquerait de nouveau de rompre avec l'amitié de Dieu. Tout au moins pourrait-elle, par lassitude ou dégoût, abandonner les voies de la perfection, puisqu'elles sont si difficiles et si pénibles, renoncer à l'oraison, et s'en tenir à la médiocrité vulgaire de tant de chrétiens si imparfaits.

C'est là, assurément, une tentation nouvelle, non moins délicate et non moins périlleuse que les précédentes, mais contre laquelle cette âme est mieux armée, puisqu'on la suppose revenue au calme et à la pleine possession d'elle-même. On peut donc raisonner avec elle et trouver des *arguments*

faciles qui relèveront le moral ou le courage de cette pauvre âme, en éclairant son esprit.

1° D'abord, Dieu est-il si méchant et si injuste envers cette âme, puisqu'au lieu de permettre qu'elle fût tentée au-dessus de ses forces, il a augmenté l'abondance de ses grâces avec la rigueur des épreuves, à ce point qu'elle en sort victorieuse et triomphante ?

2° Des épreuves si exceptionnelles ne sont-elles pas un signe manifeste d'une prédilection divine pareillement exceptionnelle, puisque l'amour d'un père pour son enfant se mesure non pas à sa faiblesse et à ses gâteries, mais aux soins qu'il déploie pour le corriger de ses moindres défauts, et en faire un enfant parfait, modèle de tous et orgueil des parents ?

3° Cette prédilection exceptionnelle ne prouve-t-elle pas une vocation à une perfection exceptionnellement haute, qu'il faut estimer comme un honneur et une faveur insigne ?

4° Enfin, il suffit à cette âme, pour reprendre courage, de constater en elle les merveilleux effets déjà produits par ces épreuves qui l'ont purifiée, éclairée, libérée de tous ses liens, enflammée de saints désirs et rapprochée du cœur de Dieu. Elle a pris une conscience complète de son néant, de sa misère, de son impureté originelle ; de là, un détachement parfait d'elle-même, de tous les biens créés, et une adhésion sans borne au bien infini ; de là, cet élan puissant et sublime qui élève ses vertus jusqu'à l'héroïsme, au point de s'écrier avec sainte Thérèse : *ou souffrir, ou mourir* ! ou bien avec sainte Madeleine de Pazzi : *non pas mourir, mais souffrir* ! ou bien encore avec saint Jean de la Croix : *souffrir, ô mon Dieu, et être méprisé pour vous* !

Oh ! la bonne souffrance ! celle qui transfigure, ennoblit et divinise de la sorte. *O bona crux* ! C'est bien le cas de redire avec saint Jean de la Croix : « O âmes spirituelles, quand vous verrez vos puissances pleines d'obscurité, vos affections paralysées et stériles, vos facultés impuissantes à tout exercice de l'esprit, quand vous les sentirez ballottées affreusement par toutes les tempêtes de l'esprit du mal, ne vous affligez pas, mais estimez plutôt ces épreuves comme un grand bonheur,

Dieu, en vous enlevant votre manière imparfaite d'agir, vous délivre de vous-mêmes. Malgré le bon usage que vous eussiez fait de vos facultés, leur impureté et leur bassesse ne vous eussent jamais permis d'obtenir un résultat aussi parfait et aussi sûr. Dieu vous a pris par la main, s'est fait lui-même votre conducteur au milieu des ténèbres, votre pilote au milieu des orages et des tempêtes ; il vous a défendues et guidées comme un aveugle en chemin inconnu, où ni la clairvoyance de vos yeux ni la puissance de votre marche n'aurait pu vous conduire... Le chemin des souffrances sera toujours le plus sûr et le plus utile. » (1)

C'est la voie royale de la croix que Dieu a choisie pour son « Fils bien-aimé en qui il mettait toutes ses complaisances », comment ne serait-elle pas celle de ses épouses appelées par lui à partager sa vie, sa mission, sa royauté, et à lui devenir en tout semblables, et même — suivant la sublime expression de Notre-Seigneur si souvent répétée par sainte Thérèse — à devenir « une même chose avec lui » ? (2)

* * *

L'**effet le plus sublime** de la purification passive de l'esprit est de nous détacher non seulement de tous les biens naturels de l'âme, mais aussi des biens *surnaturels*, car, affirme saint Jean de la Croix, « l'attache aux biens surnaturels rend l'union divine aussi impossible que l'attache aux biens naturels ».

Voilà une parole qui a de quoi nous surprendre et nous effrayer. « Comment, en effet, dit le P. Ludovic de Besse (3), se détacher des biens surnaturels ? On conçoit aisément que l'âme s'appuie sur des biens supérieurs pour s'arracher aux biens inférieurs et s'en déprendre. Mais sur quoi pourra-t-elle s'appuyer quand il lui faudra s'éloigner aussi de ces biens

(1) *La nuit obscure*, I. II, ch. XVI.
(2) *Le Chemin*, ch. XXXII, p. 187. — Cf. *Le Château*, 5e D., ch. III, p. 387 ; 6e D., ch. IV, p. 435 ; 7e D., ch. II, p. 516 ; ch. IV, p. 538, etc.
(3) *Eclaircissements mystiques de saint Jean de la Croix*, p. 39.

supérieurs qui ont été son point d'appui pour ces premiers renoncements ? »

Est-ce donc un mal, ajouterons-nous, de s'attacher à ces dons célestes, à ces grâces de choix que nous recevons de la munificence de notre Père céleste et qu'il n'accorde qu'à ses enfants les plus privilégiés ?

Certes, il faut bien nous garder de mésestimer ces biens supérieurs et d'en méconnaître le prix et les avantages, mais plus ils sont élevés, plus ils sont un péril pour notre faiblesse et c'est là ce qu'a voulu nous bien inculquer saint Jean de la Croix.

Dans le second et troisième livre de *la Montée du Carmel*, tout en parlant longuement et avec la plus haute estime de ces biens surnaturels : grâces, lumières, consolations, faveurs exceptionnelles qui sont si libéralement distribuées aux âmes élevées aux plus hauts degrés des voies mystiques, il ne cesse d'en signaler les graves dangers dont il décrit ainsi les deux plus redoutables.

Le *premier* — que son expérience de directeur d'âmes lui a si souvent révélé, — c'est qu'il est bien difficile à une âme, qui se complaît dans ces marques de la prédilection divine, de ne pas éprouver des sentiments de vanité, de confiance présomptueuse en soi-même, et même de mésestime pour ceux de ses frères moins favorisés qu'elle. Bien rare si elle n'est pas tentée de refaire la prière du pharisien : « Mon Dieu, je vous remercie de m'avoir fait meilleur que ce pauvre publicain ! » En sorte que, par notre propre malice, les plus grands biens surnaturels se changeraient pour nous en occasion de pécher.

Le *second* danger est la négligence de nos devoirs d'état, et c'est encore les leçons de l'expérience qui n'en montrent que trop souvent la réalité. L'âme, inondée des consolations célestes, risque de s'endormir dans l'enivrement de ces faveurs spirituelles et d'oublier les devoirs de sa profession. Pour réveiller ces âmes de leur torpeur, saint Jean de la Croix leur fait entendre ce terrible avertissement : « Au jour du jugement, on verra le Seigneur punir des âmes qu'il avait honorées ici-

bas de ses entretiens familiers et favorisées de ses dons et de ses lumières. Trop confiantes dans leurs rapports habituels avec Dieu, elles ont négligé les devoirs de leur état, et encourront ainsi de justes reproches. » (1)

Il est donc essentiel à la haute perfection des âmes mystiques de se détacher aussi des biens surnaturels les plus parfaits et les plus précieux. Non sans doute en les mésestimant, comme nous l'avons dit, ni en les regardant avec une indifférence stoïque et contre nature, mais en subordonnant en nos cœurs leur recherche ou leur amour au bon plaisir de Dieu.

Or, l'effet par excellence de toutes ces épreuves mystiques, par lesquelles Dieu achève dans des âmes de choix la purification de l'esprit et de la volonté, est précisément de ne rechercher en tout que le bon plaisir de Dieu. Le raisonnement philosophique ne suffirait pas pour y atteindre : il y faut la main de Dieu, et ce sont les épreuves involontaires qu'il nous envoie qui sont le ressort de cette dernière transformation de l'âme. Cette main divine qui frappe, accable et broie la nature, lui donne en même temps, dans son épreuve même, le levier qui la redresse et l'élève à la vie supérieure la plus parfaite : l'union consommée au bon plaisir de Dieu. Désormais, c'est de la mort que jaillira la vie !

*
* *

Saint Jean de la Croix a **résumé** lui-même, dans une gracieuse et poétique image, les effets merveilleux de toutes ces épreuves des sens et de l'esprit. L'âme, dit-il, se trouve transformée à la manière du bois soumis à l'action étrangère du feu. « D'abord, le feu chasse l'humidité du bois et le sèche. Ensuite, il le noircit et le couvre de vapeurs et de fumée. Puis, il consume tout ce qu'il y trouve d'impur et de grossier. Il l'enflamme enfin et le change en lui-même. Il le rend beau, lumineux, éclatant ; en sorte toutefois que le bois ne fait que recevoir l'influence du feu, sans agir lui-même, et se laisse

(1) S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, t. II, ch. xxii.

revêtir de toutes les qualités de son vainqueur. Il est sec, et il dessèche ; il est chaud, et il échauffe ; il luit, et il éclaire ; il est plus léger qu'il n'était, et c'est le feu qui produit tous ces effets. Il faut raisonner de la même manière du feu de cette obscure contemplation et de l'amour divin. Avant de s'unir à l'âme et de la transformer en lui, il la décharge du poids de toutes ses imperfections ; il la couvre de noirceurs et de ténèbres : ce qui la fait paraître à ses propres yeux plus méchante que jamais. Parce que ce feu brillant lui montre ses défauts, qui lui étaient cachés et inconnus jusque-là, il la jette dans l'obscurité. Après quoi, il commence à répandre sur elle la lueur de ses rayons, jusqu'au moment où, l'ayant remplie de lumière et de chaleur, il la transforme en lui sans aucun concours de sa part, et il la conduit à la parfaite union de l'amour divin. » (1)

Mais saint Jean de la Croix n'est pas seulement poète, il est aussi législateur de la mystique, et voici comment, sur les tables de la Loi nouvelle, il a buriné de main de maître les douze commandements nouveaux :

1. Pour goûter tout, n'ayez de goût pour aucune chose.
2. Pour savoir tout, désirez ne rien savoir.
3. Pour posséder tout, souhaitez de ne rien posséder.
4. Pour être tout, ayez la volonté de n'être rien en toutes choses.
5. Pour parvenir à ce que vous ne goûtez pas, vous devez passer par ce qui ne flatte pas votre goût.
6. Pour arriver à ce que vous ne savez pas, il faut passer par ce que vous ignorez.
7. Pour avoir ce que vous ne possédez pas, il est nécessaire que vous passiez par ce que vous n'avez pas.
8. Pour devenir ce que vous n'êtes pas, vous devez passer par ce que vous n'êtes pas.
9. Lorsque vous vous arrêtez à quelque chose, vous cessez de vous jeter dans le tout.
10. Car, pour venir du tout au tout, vous devez vous renoncer du tout au tout.

(1) *La nuit obscure*, I. II, ch. x.

11. Et quand vous serez arrivé à la possession du tout, vous devez le retenir en ne voulant rien.

12. Car, si vous voulez avoir quelque chose dans le tout, vous n'avez pas votre trésor tout pur en Dieu (1).

Ces douze vers, au témoignage de saint Jean de la Croix lui-même, « contiennent toute la doctrine de la perfection chrétienne et tous les moyens de monter jusqu'au sommet du Carmel, c'est-à-dire de s'élever au sublime état de l'union divine ». Ils sont comme le *moule* de sainteté où Dieu fait entrer l'âme privilégiée de gré ou de force pour l'y façonner à la vie mystique.

Article IV.

Autres écueils à prévoir.

Les épreuves préparatoires aux voies mystiques supérieures ne sont pas les seuls écueils à prévoir et contre lesquels il importe de se prémunir.

Même pour les personnes particulièrement aptes à la contemplation, la pratique de celle-ci pourrait donner lieu et, de fait — l'histoire le prouve, — a donné lieu à divers abus, dont un sage directeur aura soin de préserver les âmes de choix qui lui sont confiées.

Les voies extraordinaires, en effet, ne vont jamais sans périls. Autant le domaine ordinaire de la foi est à l'abri des illusions dangereuses, autant celui des voies extraordinaires ou mystiques en est parsemé. On peut les ramener brièvement à **cinq principaux périls** pour l'esprit et pour le cœur.

1. Les personnes impressionnables, imaginatives, avides de merveilleux, qui ne sont ni calmes ni pondérées, peuvent facilement prendre leurs rêves pour la réalité et considérer comme vrai tout ce qu'elles imaginent (2). Elles croiront trop légère-

(1) S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, I. I, ch. xiii.

(2) « J'ai connu des personnes dont l'esprit est si faible qu'elles imaginent voir tout ce qu'elles pensent, et cet état est bien dangereux » (Sainte Thérèse, vol. I, p. 234-235).

ment que le voile de la foi s'est déchiré à leurs yeux, que l'invisible s'est révélé sans nuages et qu'elles sont parvenues à le contempler. De là, les **hallucinations** des sens, dont nous aurons à traiter longuement. Les gens crédules et peu avisés seront facilement dupes de leurs merveilleux récits, et, ce qui est plus grave, les confidences de leurs prétendues visions ou révélations, volant de bouche en bouche, avec les exagérations coutumières, finiront par troubler la paix de l'Eglise, en provoquant les uns aux superstitions les plus déraisonnables, les autres, par réaction, à l'incrédulité.

2. La grâce de la contemplation serait-elle réellement accordée à une âme, qu'un autre péril de l'esprit serait à redouter, celui de croire que tout est gagné et définitivement gagné parce qu'une telle faveur lui a été faite, et même de croire qu'elle n'a plus à craindre pour son salut. Sainte Thérèse ne cesse, au contraire, de prémunir ses sœurs contemplatives contre une si **fausse sécurité**. On est frappé de l'insistance qu'elle met à leur prêcher encore et toujours la *crainte* de Dieu et de ses jugements redoutables. Elle prévenait ainsi l'hérésie de Molinos, qui allait éclater au siècle suivant et déjà commençait à se faire jour en Espagne, et qui prétendait que la contemplation conduisait à un état d'impeccabilité parfaite, où l'âme, confirmée en grâce, serait sûre de son salut.

Il est facile de comprendre les suites funestes d'une telle erreur, incitant les meilleurs à une confiance présomptueuse qui, tôt ou tard, les conduit à la négligence dans le service de Dieu et les prépare aux chutes les plus inattendues.

3. Le péril de l'esprit le plus redoutable, c'est l'**orgueil**. Plus les faveurs dont une âme est comblée sont extraordinaires, plus les progrès dans une humilité très éminente sont indispensables pour prévenir un danger si humain, auquel les anges eux-mêmes n'ont pas tous su résister : *Quomodo cecidisti Lucifer* ? Ce péril est si grave que les saints contemplatifs ont toujours redouté pour eux-mêmes, non seulement les effets extérieurs et merveilleux de la contemplation, qu'ils cachaient avec un si grand soin, et dont le seul désir leur paraissait coupable, mais encore les autres effets inté-

rieurs et invisibles aux yeux des hommes. A ce point que sainte Thérèse et tous les auteurs mystiques n'en permettent jamais le désir sans des réserves et des conditions nombreuses, quoique la contemplation, prise en elle-même, soit le bien le plus précieux.

4. Il a aussi des dangers pour le cœur humain. Le premier est l'**attache aux consolations** de Dieu. Les émotions suaves qu'on goûte avec abondance dans la contemplation extraordinaire finissent par devenir un besoin dont on ne peut plus se passer. Il semble qu'on a enfin trouvé une source qui ne doit jamais tarir. Dès que ce don se retire et que les goûts spirituels ont fait place aux sécheresses et aux épreuves parfois terribles par lesquelles doivent passer toutes les âmes contemplatives pour achever leur purification complète, alors elles sont troublées, découragées, et hésitent à suivre leur Maître jusqu'à la Passion du Calvaire, comme si les joies et les suavités du festin de la Cène devaient durer toujours. Il leur en coûte alors pour s'humilier sous la main divine qui les châtie ou les éprouve, et pour attendre avec patience et résignation le retour des faveurs divines.

5. Enfin, voici un péril du cœur encore plus grave. Lorsque la sensibilité entre en jeu, dans ce commerce mystique avec l'invisible, elle peut aller à des recherches de plaisir sensible et à des satisfactions des sens qui ne sont pas sans danger pour la vertu des plus purs ; pour les autres, — et ce fut l'erreur des gnostiques de tous les temps — la sensibilité délicate peut se muer en **sensualité grossière**, et les ivresses spirituelles se compléter parfois par les ivresses de la chair, qui peut briser tous ses freins et se diviniser elle-même. Que de chutes inattendues et retentissantes ont eu ce point de départ ! (1).

Ces abus, si regrettables qu'ils soient, ne sont pourtant pas imputables au mysticisme lui-même, qui a toujours produit des saints et des héros, mais à la faiblesse de la nature humaine, si prompte à errer, à glisser et à abuser des meilleures choses.

(1) Voir *Michel Molinos*, par le P. Dudon, S. J.

Un bon directeur doit en être averti et se tenir toujours sur ses gardes.

* * *

Au lieu d'avoir à corriger de si graves abus, il sera plus sage de les prévenir, en ne permettant jamais l'abandon des voies communes, notamment de la méditation ordinaire, sans avoir bien constaté l'**appel de Dieu.**

Or, cet appel se manifeste à certains signes, auxquels on reconnaît qu'une âme est mûre pour les oraisons supérieures telles que l'oraison de quiétude.

Ces signes, au nombre de trois principaux, ont été ainsi décrits par saint Jean de la Croix dans sa *Montée du Carmel* :

« Le *premier*, dit-il, c'est l'impuissance à méditer, à se servir de l'imagination, et le dégoût qu'on éprouve à s'y livrer comme autrefois (pourvu que ce dégoût ne vienne pas de notre faute et de nos négligences). Tant qu'on trouvera de la facilité à méditer et à discourir, il faut bien se garder d'abandonner cet exercice...

« Le *second*, c'est de ne reconnaître en soi aucun désir d'appliquer son imagination ni ses sens à des objets particuliers extérieurs ou intérieurs. Je ne prétends pas parler ici des écarts de l'imagination, car, même au milieu du plus grand recueillement, elle est souvent volage ; mais je dis que l'âme ne doit pas prendre plaisir à la fixer volontairement sur d'autres objets.

« Le *troisième* signe et le plus certain consiste dans la joie intime que l'âme trouve en pleine solitude, dans une attention pleine d'amour à Dieu. Dans ce bienheureux état, sa mémoire, son entendement ou sa volonté ne produisent aucun acte, du moins aucun acte raisonné ; ses puissances savourent en repos la paix intérieure d'une connaissance générale, dégagée de toute intelligence distincte.

« L'homme d'oraison doit constater en lui ces trois signes à la fois, avant de se hasarder sûrement à abandonner la méditation proprement dite : ce n'est pas assez d'avoir le premier signe sans le second. L'impuissance d'exercer l'ima-

gination et de méditer les choses divines comme auparavant pourrait fort bien provenir de la négligence et de la dissipation de l'esprit, c'est pourquoi il faut reconnaître en soi le second signe, c'est-à-dire n'éprouver nul attrait, nul désir de se distraire par d'autres pensées étrangères à Dieu. Cependant, le premier et le second signe seraient encore insuffisants si on ne leur adjoignait le troisième.

« On peut se trouver dans une incapacité totale de discourir et de fixer sa pensée en Dieu, sans néanmoins se sentir attiré à d'autres objets ; cette disposition peut être le résultat de la mélancolie ou de quelque humeur envahissant la région du cerveau ou du cœur : ce qui est ordinairement la cause d'un certain engourdissement et d'une suspension des sens. Alors l'âme ne pense à rien et n'a ni le désir ni la volonté d'agir et ne songe qu'à savourer les douceurs de cet assoupissement. A cet état, l'âme doit donc ajouter le troisième signe, c'est-à-dire cette connaissance de Dieu, attentive et amoureuse, accompagnée d'une paix profonde. » (1)

Tels sont, décrits par un maître éminent de la vie mystique, les signes ordinaires et graduels qui annoncent l'appel de Dieu. Sans cet appel, l'abandon des voies communes ne serait que témérité et illusion pleine de périls : tous les périls de la fausse mysticité (2).

Encore importe-t-il de remarquer que l'appel dont vient de parler saint Jean de la Croix ne regarde que le premier **appel au premier échelon** de la contemplation passive, à savoir l'oraison de quiétude. Si le nombre des élus pour ce premier degré est relativement rare, celui pour les degrés supérieurs l'est encore bien plus.

Quoique tout germe porte en lui-même comme une promesse de développement ultérieur, rien n'en précise la date, ce développement peut être réservé pour le ciel, et de fait,

---

(1) S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, ch. xiii.

(2) *Hic ponitur vocatio, circa quam tria consideranda sunt. Primo, invitat ; secundo, ducatum promittit ; tertio, præmium. Dicit ergo « Venite ». Hoc ex sola liberalitate divina est, ut ad se trahat.* (S. Thomas, *In Evang, S. Matth.* c. iv.)

sur cette terre, bien peu de mystiques sont élevés au-dessus de ce degré inférieur.

Ainsi s'expliquent les apparentes contradictions de sainte Thérèse, qui tantôt semble dire que presque toutes les âmes de choix qu'elles a réunies dans son monastère d'Avila sont appelées à la contemplation passive et tantôt se plaint amèrement de ce qu'elles ne s'élèvent pas plus haut que la quiétude.

« Grande est ma douleur, s'écrie-t-elle, quand parmi tant d'âmes qui, à ma connaissance, arrivent jusque-là (l'oraison de quiétude), et qui devraient passer outre, j'en vois un si petit nombre qui le fassent, que j'ai honte de le dire... » (1)

Les raisons de cet arrêt dans les voies mystiques, sainte Thérèse et les autres saints mystiques nous les ont souvent expliquées. La *première*, c'est le plus souvent la faute de ces âmes qui ne correspondent pas assez généreusement à la grâce, mais ce n'est pas la seule ni peut-être la plus fréquente. La *seconde*, c'est qu'elles manquent — trop souvent, hélas ! — d'un bon directeur capable de les guider. Mais la *troisième*, et sans aucun doute la principale, c'est que Dieu, qui est le maître de ses dons, ne les appelle pas plus haut, ici-bas.

« Pourquoi Dieu agit-il ainsi, demande sainte Thérèse ? C'est parce qu'il le veut et qu'il agit comme bon lui semble... En fin de compte, disons que tout dépend du bon plaisir et du libre choix de Notre-Seigneur » (*Vie*, ch. xxi et xxii). — Et saint Jean de la Croix d'ajouter : « Dieu dispose librement de ses degrés d'union (mystique) comme il dispose librement du degré de la vision béatifique » (*Montée*, l. ii, c. 4). Il est clair que ses biens sont à lui, et qu'il ne fait tort à personne en les distribuant comme il le juge à propos.

C'est en ce sens qu'il faut entendre ces paroles de saint Bernard : « Si je ne me trompe, *peu* de personnes parviennent à cette perfection en cette vie... *Beaucoup* aspirent à ce bonheur sans jamais y parvenir » (2).

(1) *Vie*, ch. xv
(2) *Sermo tertius de Circumcisione, fin.*

Et ces paroles de saint Alphonse de Liguori : « Les âmes qui sont menées par Dieu dans les voies surnaturelles sont, suivant sainte Thérèse, très peu nombreuses, et nous en verrons beaucoup dans le ciel qui, sans ces grâces surnaturelles, seront plus élevées en gloire que d'autres qui les ont reçues » (1).

Un bon directeur ne perdra donc jamais de vue cette règle de conduite : « Tous ne sont pas aptes à la contemplation passive, encore moins à ses degrés supérieurs. Il serait téméraire et présomptueux d'y prétendre. Il faut donc savoir attendre, et se contenter de suivre l'appel de Dieu, bien manifeste, sans le devancer jamais. »

Conclusion

Sur la confusion des deux voies.

Les lecteurs qui ont bien voulu nous suivre jusqu'ici sont déjà mis en garde contre la **confusion énorme** des deux voies pour arriver à l'union à Dieu et à la sainteté : voie *active* ou ascétique et voie *passive* ou mystique, confusion que le Congrès thérésien a si fortement dénoncée (2).

Pour préciser encore davantage leurs idées, nous allons résumer les caractères essentiels de la Contemplation infuse ou mystique, *stricto sensu*, tels que les a vécus et décrits sainte Thérèse et qui manquent tous à la contemplation active ou acquise. Nous les ramènerons à sept pour plus de clarté.

1° D'abord, *passivité consciente et totale*, dans une première phase « où c'est Dieu qui fait tout » ;

---

(1) *Homo apostolicus*, append. I, n. 16.

(2) « Dans les Demeures de sainte Thérèse, on rencontre deux ordres de phénomènes complètement distincts : les uns où l'âme *se meut* elle-même, avec l'aide de la grâce ; les autres, où l'âme *est mue* surnaturellement par Dieu. Les premiers, l'âme doit les acquérir *à tout prix* ; les autres, l'âme ne peut les obtenir qu'indirectement, par l'exercice des vertus et, particulièrement, de l'humilité » (Thème VII, 5°). Voir plus loin *Appendice V.*

2° Elle commence par le *recueillement passif* et involontaire de toutes nos puissances (au signal du Berger) ;

3° Elle se continue par la *touche divine* sur le cœur et l'esprit ;

4° Cette touche produit la *sensation consciente du Divin* (par une impression ou espèce impresse, indispensable à toute sensation) : c'est une intuition de la présence et de l'action de Dieu qui se révèle à l'âme (révélation générale) ;

5° Elle s'accompagne de la *suspension* ou ligature progressive et plus ou moins complète des puissances de l'âme qui acquièrent un nouveau mode d'opération ;

6° Ce mode nouveau de connaître peut être dit *quasi-angélique* : il est un dégagement progressif des liens du corps ;

7° D'où résulte une *connaissance vraiment expérimentale* du divin et une foi *transparente*.

Tels sont les caractères essentiels et distinctifs de la Contemplation passive : ils lui sont entièrement propres. Quant aux caractères accidentels et passagers, ils rempliront le second volume, tels que : extases, ravissements, visions et révélations particulières, prophéties, paroles intérieures, stigmates, don des miracles, etc., etc.

En outre, tous ces phénomènes sont précédés et préparés par les *purifications passives*, si copieusement décrites par saint Jean de la Croix. Elles ne sont encore qu'une préparation à la Contemplation, ou si l'on veut une Contemplation en germe et comme une aurore de l'astre qui se lève.

On remarquera aussi que tous ces phénomènes essentiels, accidentels ou préparatoires, sont tirés de l'observation psychologique. En cela, comme l'a fort bien remarqué Dom Mayer O. S. B. (1), les nouveaux mystiques depuis sainte Thérèse ne s'opposent pas aux anciens, mais les complètent, en ajoutant l'aspect psychologique si peu étudié de la Contemplation, à son aspect purement spéculatif sur la nature de la grâce habituelle, des vertus et des dons.

---

(1) *Pastor bonus* (Trèves), 1920-21, p. 143-149. « Dans la nouvelle manière d'agir de l'âme il y a une différence d'espèce qui permet de définir l'essence de la vie mystique. »

Quant à prétendre que des maîtres éminents comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix n'ont pas su distinguer les caractères essentiels de la Contemplation de ses caractères accidentels ou concomitants, c'est un argument *in extremis* qui n'a pas besoin de réfutation. Ces maîtres ont fort bien vu, au contraire, que l'étude des caractères psychologiques observés était indispensable pour comprendre la nouvelle manière dont l'âme agit, ou plutôt *est mue*, dans les voies mystiques, et qu'en la négligeant ou la traitant de secondaire, comme on le fait dans la nouvelle école, la confusion entre les voies active et passive, et partant entre les Contemplations acquise et infuse, était facile et même inévitable. Preuve nouvelle que la mystique doit être aussi et surtout une science expérimentale.

*
* *

On voit par suite combien **dangereuse pour la direction des âmes** serait la confusion des deux voies, ascétique et mystique, active et passive, en une seule et même voie à diverses étapes de sainteté plus ou moins élevées.

Toutes les âmes des fidèles, que saint Paul appelle *sancti*, *vocati sancti*, sont appelées par Dieu à la sainteté, c'est-à-dire à la conformité de plus en plus parfaite avec sa très sainte volonté, par les voies communes et *actives*, et nullement par les voies mystiques ou *passives*. Sinon, il faudrait permettre à toutes les âmes pieuses, indistinctement, de se croire « appelées » aux voies mystiques, d'y tendre de tous leurs efforts, comme elles doivent tendre « à tout prix » à la sainteté, et partant d'introduire l'activité humaine dans les voies passives — contre-sens manifeste qui a produit tous les faux mystiques. S'ils se sont égarés, c'est en cherchant à devenir passifs et en prônant des « *moyens courts* » pour y arriver, alors même que ces « moyens » sembleraient très pieux.

Aussi, lorsque nous lisons dans certains auteurs contemporains qu'il est impossible d'arriver à la perfection chrétienne sans les voies passives, et que « la contemplation mys-

tique est la voie par laquelle ont passé toutes les âmes qui sont parvenues à une haute sainteté » — ou bien que « la contemplation étant le terme normal de la vie spirituelle, les âmes avides de perfection ont le *droit* d'y prétendre, et leurs directeurs *doivent* les y disposer » (1), — nous ne pouvons nous défendre d'une pénible surprise pour un langage si différent de celui des saints eux-mêmes parvenus à la plus haute sainteté, et ayant pour eux l'autorité de l'expérience.

« Bienheureux, s'écriait saint François de Sales, sont ceux qui vivent d'une vie surhumaine, *extatique* (au sens étymologique, c'est-à-dire) relevée au-dessus d'eux-mêmes, quoiqu'ils ne soient point ravis au-dessus d'eux-mêmes en l'oraison ! Plusieurs saints sont au ciel, qui jamais ne furent en extase ou ravissement de contemplation ; car, combien de martyrs et grands saints et saintes voyons-nous en l'histoire n'avoir jamais eu en l'oraison autre privilège que celui de la dévotion et ferveur » ? (2)

Et il ajoutait encore : « Il y a des personnes fort parfaites auxquelles Notre-Seigneur ne donne jamais de telles douceurs ni de ces quiétudes, qui font tout avec la partie supérieure de leur âme, et font mourir leur volonté dans la volonté de Dieu à vive force et avec la pointe de la raison : et cette mort-ci est la *mort de la croix*, laquelle est beaucoup plus excellente et plus généreuse que l'autre ». (3)

Saint Alphonse de Liguori dit de même : « Pour qu'une âme atteigne la perfection, l'union passive n'est pas nécessaire ; il suffit qu'elle parvienne à l'union active... L'union active est la parfaite conformité de notre volonté avec la volonté divine, dans laquelle consiste, sans aucun doute, toute la perfection du divin amour ». (4)

Alvarez de Paz enseigne la même doctrine : « Tous les parfaits, écrit-il, ne sont pas élevés à la contemplation parfaite,

(1) LAMBALLE, *La contemplation*, p. 105. — Item, SAUDREAU, etc.
(2) *Amour de Dieu*, l. VII, ch. VII, t. V, p. 31.
(3) *Vrais entretiens spir.*, 2e entr., t. VI, p. 29.
(4) *Homo apostolicus*, app. I, 16.

ainsi que je crois l'avoir dit ailleurs, parce que le Dieu tout-puissant a d'autres voies pour faire des parfaits et des saints ». (1)

Cet enseignement, le P. Alvarez, qui joignait à la science théologique l'expérimentation mystique la plus élevée, aurait pu le prendre dans les œuvres de sainte Thérèse, s'il les avait connues, car notre Sainte insiste souvent sur la dualité des voies qui conduisent également à la perfection.

« Sans être contemplative, écrit-elle, une âme ne laissera pas d'être parfaite si elle s'acquitte très fidèlement de ce qui a été dit ; elle pourra même surpasser les autres en mérites parce qu'elle aura plus à travailler à ses dépens. »

Elle ajoute : « Il y a toujours plus de sûreté dans l'humilité, la mortification, le détachement et les autres vertus. Nul danger dans cette voie. Pourvu que vous soyez fidèles à la suivre, n'appréhendez pas de ne pas arriver à la perfection aussi bien que les plus grands contemplatifs. » (2)

A ces conseils de grand bon sens, qu'elle répète ailleurs avec insistance (3), notre Sainte ajoute cette remarque très instructive : que la supériorité des voies passives tient à ce qu'elles sont un chemin « raccourci » (qui ne supprime pas le grand chemin) pour arriver au même but, la sainteté. « Pour cette union de pure conformité à la volonté de Dieu, écrit-elle, il n'est point nécessaire que les puissances soient suspendues, Dieu, qui est tout puissant, a mille moyens d'enrichir les âmes et de les conduire dans ses demeures, sans les faire passer par ce *chemin raccourci*, dont j'ai parlé, je veux dire sans les élever à cette union intime avec lui, d'où, après quelques moments, elles sortent toutes transformées... Dans tous les cas, il faut que ce ver mystique (l'amour-propre) meure et que dans cette union (non mystique) de pure con-

(1) *Œuvres*, t. III, I. II[e] partie, ch. IV.
(2) *Chemin de la perf.*, ch. XVIII, p. 105, 107.
(3) « Lorsque vous savez ou que vous entendez dire que Dieu accorde ces faveurs (extraordinaires) à quelques âmes, ne lui demandez jamais et ne souhaitez jamais qu'il vous conduise par la *même voie*. Cette voie peut vous sembler bonne, digne d'estime et de respect, mais il ne convient ni de la demander ni de la désirer » (*Château*, 6[e] D., ch. IX).

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

formité à la volonté divine, sa mort doive vous coûter plus cher... Mais la récompense en sera beaucoup plus grande si nous sortons victorieux du combat... *C'est là l'union* (non mystique) *que j'ai désirée toute ma vie et que j'ai toujours demandée à Notre-Seigneur.* C'est aussi celle qui est la plus facile à connaître et la plus assurée ». (1) — L'autre union, l'union mystique, n'est donc pas nécessaire à la sainteté. Et c'est à l'union active et non pas à l'union passive qu'elle a conseillé si souvent de tendre « à tout prix ».

Cette doctrine, que nous retrouverions chez tous les maîtres de la vie spirituelle, a été consacrée par Benoît XIV dans son magistral traité de la *Canonisation des saints*, où il déclare que « beaucoup d'hommes parfaits sont canonisés par l'Eglise sans qu'il soit fait, dans leur procès, la moindre mention de la contemplation infuse. Il suffit de faire la preuve de l'héroïcité de leurs vertus et des miracles obtenus par leur intercession » (2) (Voir plus loin 2e *Section*, ch. III).

Il ne servirait à rien de répliquer, comme on l'a essayé, que, *de fait*, « *presque* tous les saints canonisés par l'Eglise avaient été des contemplatifs à de hauts degrés ». Rien d'étonnant à cela. L'Eglise ne peut mettre sur ses autels que les personnages les plus connus par le rayonnement extraordinaire de leur sainteté, c'est-à-dire par leurs dons mystiques les plus merveilleux. Car les témoins qu'elle interroge dans ses procès de canonisation ne peuvent témoigner que des vertus visibles, et non du genre d'oraison intérieur et invisible.

Mais à leurs noms célèbres, l'Eglise a toujours soin d'ajouter, en la proposant à notre égale vénération, la foule des saints obscurs et inconnus qui ont vécu en tout temps et en tout pays, en suivant les voies communes et sans éclat : *Et alibi aliorum plurimorum sanctorum...* La canonisation plus fréquente des saints mystiques ne prouve donc en rien que la contemplation passive soit « le terme normal de toute vie

(1) *Château de l'âme*, 5e D., ch. III, t. III, p. 402.
(2) *Opera omnia*, I. III, ch. XXVI, 8.

spirituelle », ni qu'elle soit « essentielle à la plus haute sainteté ». C'est là une question de *fait*, non de *droit*. Bien plus, chez un grand nombre de saints canonisés, les voies passives, telles que l'extase, apparaissent plutôt comme une exception, et non comme la note dominante et la cause de leur sainteté, ni de leur canonisation.

Les directeurs prudents devront méditer ces vérités fondamentales avant de pousser toutes les âmes pieuses, indistinctement, dans les voies passives. Ils blâmeront, avec sainte Thérèse, bien loin de les encourager, « certaines âmes qui veulent voler avant que Dieu leur ait donné des ailes » (1), et leur rappelleront que le divin Maître, distribuant ses dons comme il lui plaît, ne donne pas ces ailes mystiques à toutes les âmes qu'il aime et qu'il veut élever à la perfection.

Quant au seul *désir* des voies mystiques, quoiqu'il soit bon en lui-même, comme tous les dons de Dieu, les directeurs ne devront pas encore les encourager sans restriction ni réserve, les voies extraordinaires étant pleines des illusions et des embûches que nous avons déjà signalées, à moins que Dieu n'ait déjà fait entendre nettement son appel, et, même dans ce cas, les saints ont redouté ces dons, tout en les désirant.

Même après les avoir désirés sagement et après s'y être préparés par une plus grande perfection dans les voies ordinaires, si Dieu les refuse, il faut adorer et aimer les secrets desseins de sa Providence. « Dieu, dit saint Jean de la Croix, ne mène pas à la contemplation parfaite tous ceux qui s'adonnent délibérément à la vie intérieure. Pourquoi cela ? Dieu seul le sait. » (2)

Ce refus de Dieu, quelque mystérieux qu'il soit, cache toujours à notre endroit des desseins de miséricorde. Sainte Thérèse ne se lassait pas de le dire à ses sœurs pour les consoler et les prémunir contre le découragement.

« Quand vous aurez fait ce qui dépend de vous, leur disait-

(1) *Château*, 5e D., ch. III, p. 353.
(2) *Nuit obscure*, I. I, ch. IX.

elle, si Dieu vous les refuse (ces dons mystiques), sachez qu'il saura vous donner l'équivalent par d'autres voies » (1). « S'il vous les refuse, c'est qu'il veut vous réserver cette joie pour le paradis » (2). Ailleurs elle ajoute :

« Je maintiens encore cette vérité si consolante (qu'il y a plusieurs chemins pour aller à Dieu), et il m'est doux de répéter que Notre-Seigneur, ayant une connaissance si intime de notre faiblesse et prenant conseil de sa bonté infinie, nous a ménagé d'autres secours en rapport avec nos divers besoins. » Et elle répète encore que « Dieu n'a voulu empêcher personne d'aller boire à la fontaine de vie » qui est la sainteté, mais « il y a plusieurs chemins pour y atteindre » (3)... Et l'esprit de Dieu « peut abreuver de plusieurs manières » (4).

Ce n'est donc pas à nous de choisir, ni même de désirer de nous-mêmes et sans un appel spécial de Dieu, des voies extraordinaires toujours pleines de périls pour notre faiblesse ; et la croyance que toutes les âmes y sont « appelées » serait sujette à plus d'une déception.

---

(1) *Château*, 5e D., ch. III.
(2) *Chemin*, ch. XIX.
(3) *Chemin*, ch. XXI.
(4) *Chemin*, ch. XX.

PREMIÈRE PARTIE

(2e SECTION, APOLOGÉTIQUE)

Réponses aux controverses de la Presse.

PROLOGUE

La science de la théologie mystique traverse une grande crise. Elle est en train de se faire, ou plus exactement de se *refaire*.

De tous côtés, on ouvre des discussions, on interroge l'histoire, on publie des textes anciens, on fonde des revues rivales, et l'on semble vouloir remettre en question les solutions les plus essentielles qui paraissaient acquises.

Qu'est-il donc arrivé ?

A côté de l'ancienne école, qui se croyait traditionnelle parce qu'elle s'appuyait sur la tradition catholique intégrale — y compris celle des trois derniers siècles qui lui paraissait être le développement normal et légitime des précédents — a surgi, depuis quelque vingt ans, une école nouvelle ou renouvelée des PP. Lallemant et Surin (1), qui répudie ouvertement, comme une déviation regrettable, l'enseignement des trois derniers siècles, sans excepter la codification magistrale qu'en fit le pape Benoît XIV, écho de sainte Thérèse et de la tradition du Carmel.

La tendance nouvelle est de vulgariser les voies mystiques

(1) Le P. Surin (*Catéchisme spirituel*) a été maintenu à l'Index, en 1900, malgré les plus hautes influences. Il avait été mis à l'Index avec les Molinosistes, le 20 juillet 1695.

ou passives que l'on croyait exceptionnelles, et d'y pousser le plus grand nombre des âmes, comme si elles étaient nécessaires à la sainteté. *Les hauteurs de la contemplation accessibles à tous* (1) : tel est le sous-titre impressionnant d'un ouvrage du P. Arintero, qui a du moins le mérite de ne pas dissimuler son drapeau.

Le vent de ces principes égalitaires n'avait pas encore soufflé en mystique, lorsque S. Grégoire le Grand et Denys le Chartreux enseignaient « que personne ne peut être élevé à la contemplation sans une grâce spéciale » — « que les tempéraments sont très inégalement doués » — « que tous ne sont pas aptes, et que le peuple doit être éloigné des accès de la montagne sainte » — enfin « que Dieu y élève qui il lui plaît, sans avoir à en rendre compte » (2).

Quant aux détails et à l'étendue de la réforme proposée, ses partisans sont fort loin de s'entendre entre eux. S'ils critiquent tous, par exemple, les ouvrages des regrettés Pères de Maumigny et Poulain, derniers représentants de la première école, ce n'est ni sur les mêmes points, ni pour les mêmes motifs. Ainsi, pour ne citer que les trois auteurs les plus en vue — d'une valeur, il est vrai, très inégale — le chanoine Saudreau, aumônier à Angers, le P. Garrigou-Lagrange, O. P., professeur au Collège angélique, et le P. Arintero, O. P., professeur à Salamanque, — ce dernier n'hésite pas à déclarer qu'il est plus près du P. Poulain que de M. Saudreau (3), tandis que le P. G.-Lagrange nous écrit au contraire qu'il est plus près de M. Saudreau que du P. Poulain. Mais aucun d'eux ne voudrait signer toutes les thèses des deux autres partisans de la réforme.

---

(1) P. Arintero, O. P., *Cuestiones Misticas*, o sea *Las alturas de la Contemplacion accessibiles a todos* (Salamanque, 1920).

(2) Sine gratia speciali nullus ad contemplationem contingere potest, dicit Gregorius... Ut docet Gregorius, valde inter se diversæ sunt conspersiones animorum... non omnes apti sunt ad contemplationem... populus a montis accesus prohibetur... (Denys le Chartreux, *De contempl.*, l. I, art. 15, Tornaci 1912, tome 41, p. 151 ; art. 23, p. 161.) — Ad mysticam contemplationem Deus quos vult perducit... cujut vult miseretur... cui nemo dicere potest : cur ita facis ? (*De fonte lucis*, ibid., p. 115).

(3) *Cuestiones misticas*, 2e éd., p. 63, 51, etc...

* * *

Dans un si grand conflit d'opinions, la presse devait naturellement se faire l'écho d'appréciations variées sur notre ouvrage. Nous nous y attendions, et si nous avons eu une surprise — fort agréable — c'est d'avoir rencontré des alliés et des amis si nombreux et si chauds (1) ; c'est surtout d'avoir reçu d'un de nos trois adversaires, le sympathique P. Arintero, des armes si puissantes pour combattre les deux autres que nous maintiendrons facilement toutes nos positions, comme le lecteur va pouvoir en juger.

Pour plus de clarté, dans ce dédale, nous ramènerons toutes nos réponses aux controverses soulevées autour de notre livre à un petit nombre de questions dont l'enchaînement logique sera facilement saisi du lecteur.

1° Comment se pose le problème mystique ? — 2° L'autorité de Benoît XIV. — 3° L'enseignement de Benoît XIV, codifiant l'enseignement commun des théologiens.

Après ces trois sujets, plutôt préliminaires, nous entrerons dans le vif du débat. — 4° La grande équivoque : confusion des contemplations acquise et infuse. — 5° La connaissance dans la contemplation infuse est-elle différente de degré ou de nature ? — 6° Est-elle analogue à la contemplation angélique ? — 7° La perception « intermédiaire » de Dieu est-elle une « invention » du P. Poulain ? — 8° Toute perception immédiate de Dieu est-elle impossible ? — 9° Comment peut s'opérer cette perception immédiate ? — 10° Les cinq sens spirituels. — 11° Peut-on se passer des espèces impresses infuses ? — 12° Une vieille objection contre la perception immédiate de

(1) Impossible ici de les citer tous, mais nous devons une particulière reconnaissance à MM. Tanquerey et Berrué, du Séminaire S. Sulpice, à Mgr Chollet, archevêque de Cambrai, à Dom Lehodey, de l'abbaye de Bricquebec, à Mgr Lejeune, archiprêtre de Charleville (*Revue de Philosophie*, avril 1921), au P. Bainvel, doyen de théologie à l'Université catholique de Paris (*Revue pratique d'Apologétique*), au P. Roure (*Etudes des Pères Jésuites*), au P. de Guibert (*Revue d'Ascétiq. et de Mystiq.*), au P. Maréchal (*Revue des quest. scientifiq.*), au P. Watrigant, etc., etc. Leur compétence très spéciale en Mystique donne à leur précieux appui une autorité incontestable.

Dieu. — 13° Y a-t-il un amour sans connaissance ? — 14° La contemplation infuse est-elle accessible à tous ? (1).

Après ces développements, la plupart nouveaux, notre *conclusion* pourra être brève.

Impossible, on en conviendra, de toucher à tous ces sujets sans faire de la polémique avec des confrères vivants. Mais un peu de polémique n'est pas toujours un mal. Autant nous l'avions écartée jusqu'ici, comme il convenait à la gravité et à la sérénité d'un traité didactique, autant nous l'acceptons volontiers dans une section *à part* de cette *première partie*.

Loin de nous les discussions violentes : elles sont un péché contre la lumière, car elles n'éclairent point l'adversaire et l'on s'aveugle soi-même en les employant. Tant qu'elles demeurent calmes et courtoises, elles peuvent, au contraire, par le choc loyal des idées, amener les auteurs à mieux préciser leurs expressions ou leur pensée et même à les corriger pour le plus grand bien de la Vérité et la plus grande gloire de Dieu. Nous allons en faire l'essai, n'ayant au cœur qu'un seul désir, celui d'aboutir à un accord final, si désirable.

Cet accord nous paraît d'autant moins impossible que sur plus d'un point les adversaires diffèrent surtout de langage. Ainsi M. Saudreau — comme nous l'expliquerons plus longuement — ne donnant pas à la Contemplation infuse le même sens que nous et que Benoît XIV, fait terminer sa Mystique à peu près au point où la nôtre commence. L'opposition est donc encore plus apparente que réelle : il y a malentendu.

Ce rayon d'espérance va ouvrir notre marche et fortifier nos pas.

* * *

Dès le début, avertissons le lecteur de ne pas confondre *Contemplation* et *Etats mystiques*. La Contemplation est le phénomène central et essentiel des états mystiques, mais

(1) Il y a bien d'autres controverses *possibles*. On peut en voir la classification logique dans l'article du P. de Guibert : *A propos de la contemplation mystique* (Revue d'Ascétiq. et de Mystiq., octobre 1920, p. 329-351). Nous nous bornons ici aux questions fondamentales.

ceux-ci comprennent en outre tous les phénomènes de quelque nature qu'ils soient : psychologique, physiologique et même physique, qui peuvent *préparer*, *accompagner* ou *suivre* immédiatement la Contemplation. Chacun d'eux exige une définition spéciale. Ainsi la *sensation expérimentale ou consciente du divin*, requise pour un acte de Contemplation, *bien caractérisé*, ne l'est nullement pour des états mystiques préparatoires ou faibles, tels que les épreuves et les purifications passives ou l'aridité mystique. La confusion de ces notions occasionne trop souvent des malentendus regrettables.

CHAPITRE PREMIER

Comment se pose le problème mystique.

Commençons par un coup d'œil synthétique sur tout ce débat, afin de mieux l'éclairer et d'orienter plus sûrement l'analyse qui suivra de chacune de ses parties.

Le grand problème qui se pose en Mystique et qui domine tous les autres, ce n'est pas de savoir s'il y a dans la vie spirituelle des états contemplatifs caractérisés par la *prédominance* à des degrés divers des dons du Saint-Esprit, où l'âme est plus passive qu'active — nous l'accordons tous — mais de savoir s'il n'y a pas à côté ou au-dessus d'eux des états contemplatifs bien différents, caractérisés par l'apparition d'un élément nouveau, *entièrement passif*, où « c'est Dieu qui fait tout », comme dit sainte Thérèse, et où la grâce n'est plus seulement *coopérante*, ni *opérante avec nous*, mais *opérant seule* (1), au moins pendant quelques instants rapides, après lesquels cette touche divine,

(1) Cf. S. THOMAS, 1 a 2 æ, q. 9, a. 6, ad 3 ; q. 68, a. 2 ; et q. 111, a. 2 ; — 3°, q. 34, a 3. — Répondre, comme le fait la *Vie Spirituelle* (novembre 1921, p. 86), que « ce ne serait plus là un acte vital, libre et méritoire », est par trop superficiel. Il suffit qu'il soit le ressort d'actes vitaux, libres et méritoires. Ainsi l'infusion toute passive d'espèces intelligibles provoque aussitôt l'acte vital, libre et méritoire de la contemplation, bien loin de le supprimer. — Bien plus, le simple acquiescement suffit à rendre méritoire, indirectement, un état d'âme entièrement passif.

entièrement passive, mais librement acceptée, devient le ressort puissant d'actes vitaux encore plus généreux et plus méritoires. Tels sont pour nous les états de la Contemplation infuse, et généralement tous les états mystiques.

Or nous croyons que la réponse à cette question fondamentale est du ressort de l'observation psychologique la plus intime et nullement des raisonnements *a priori* sur la nature des Vertus et des Dons. Il faudra donc recourir à l'observation directe ou indirecte, c'est-à-dire au témoignage des saints mystiques qui ont expérimenté ces états, en écartant avec soin les affirmations vagues de ceux qui n'ont pas eu l'intention de répondre à la question ou qui n'ont même pas eu l'idée de la poser. Ces témoignages négatifs — que l'on fait tant sonner — ne comptent même pas. Et en retenant, au contraire, les dépositions de tous ceux qui ont connu le problème et précisé avec soin cette distinction expérimentale.

Or ceux-ci sont légion. Ils ont inspiré l'enseignement commun des théologiens, au moins depuis plus de trois siècles, et Benoît XIV a pris soin de codifier leur doctrine.

L'exclusion préalable par la nouvelle école d'un mode de Contemplation, caractérisé par un élément *entièrement passif* — dont nous chercherons plus tard la nature — ne semble donc imposé ni par l'expérience, ni par l'enseignement de l'Eglise : il n'est qu'un postulat gratuit. Quel est donc le préjugé théologique qui l'a fait poser au point de départ, comme un principe indiscutable dans la nouvelle école ?

Le Père G.-Lagrange, à la fin d'un de ses articles de la *Vie spirituelle* (janv. 1922, p. 270), a eu la bonne pensée de nous en faire l'aveu, et nous l'en remercions. Le R. P. part de la théorie de saint Thomas sur la nature des Vertus et des Dons, — ou plutôt d'une interprétation de cette théorie — laquelle interprétation est rejetée par d'excellents thomistes, comme le Card. Billot, auquel il nous renvoie — et raisonne ainsi :

Etant donné que l'exercice ordinaire des Dons est un mélange intime d'activité divine et humaine où celle de Dieu est toujours plus ou moins prédominante, il semble au R. P. qu'il

ne peut y avoir que des *degrés* dans ce mélange, car s'il y avait parfois passivité totale, le *mode* ou la nature même des Dons se trouverait changé : ce qui est « *impossible* ». Donc, pour lui, un élément de passivité totale ne peut exister. « Il est clair (?), dit-il, que chacun des Dons ne peut avoir deux modes distincts d'une distinction non seulement de *degré* mais de *nature* ; il y aurait deux *habitus*, spécifiquement distincts, et le premier aurait beau se développer, il n'atteindrait jamais le second » (*Ibid.*, p. 270).

Voilà, ce me semble, l'*a priori* surpris en flagrant délit (1) !

Le Card. Billot, au contraire, ne voit aucune difficulté à admettre dans l'exercice des Dons, non seulement des *degrés* divers, mais des *modes* différents, l'un ordinaire, l'autre extraordinaire et préternaturel (2). En effet, puisque le Don est une *docilité* ou souplesse sous l'action de la grâce actuelle, cette grâce peut avoir des modes d'opérer différents, sans que la nature des Dons en soit changée. Ici, le raisonnement *a priori* doit se taire et laisser à l'expérience le soin de trancher le débat (Voir plus loin *Appendice* II).

Déjà, les conséquences opposées des deux points de départ sautent aux yeux. Si nous admettons, comme le Card. Billot, que la Contemplation mystique est, par essence, non pas une opération éminente, mais encore un mode extraordinaire et préternaturel des Dons du Saint-Esprit, elle n'est pas nécessaire à la sainteté et tous ne sauraient y prétendre ni s'y croire appelés. C'est l'inverse dans l'opinion contraire, qui bâtit ainsi sur une pointe d'aiguille, et en dépit de l'expérience quotidienne, sa fameuse thèse : *les hauteurs de la Contemplation accessibles à tous.*

---

(1) Combien plus sage, cette parole du P. Arintero : « Pour ma part, j'ai grande répugnance à classer scolastiquement ces notions mystiques que les Maîtres aiment mieux laisser comme ils ont senti. D'autant, comme vous le dites fort bien, que Dieu a des modes infiniment variés de se communiquer aux âmes, qui ne rentrent pas dans nos pauvres formules, et qui par là même pourraient paraître impossibles à ceux qui n'ont pas fait ces expériences. » (Lettre du 4 avril 1921). Belle maxime, si l'on y était fidèle !...

(2) Card. Billot, *De virtutibus infusis*, p. 185 (éd. 1901). Alius est modus, isque plane extraordinarius... ad sublimem etiam sanctitatem nequaquam necessarius... Voir plus loin (*Appendice V*, art. I), l'argumentation du savant Cardinal.

*
* *

Qu'il y ait eu progrès au cours des siècles, surtout depuis sainte Thérèse et son disciple saint Jean de la Croix, dans l'enseignement de la Mystique, nous n'avons pas à le cacher. Pour saint Thomas, le progrès est la vie même de la théologie dogmatique qui raisonne sur le dogme révélé (1) ; à plus forte raison doit-il en être ainsi de la théologie mystique qui est, avant tout, une science d'observation, comme nous l'avons déjà établi.

Aux descriptions souvent inhabiles, superficielles et incomplètes de la plupart de leurs devanciers, ces deux mystiques incomparables ont fait succéder des précisions et des lumières merveilleuses sur des faits si difficiles à analyser et si mystérieux. Avec eux, nous sortons du vague traditionnel, nous distinguons des états psychologiques voisins et plus ou moins confondus ; nous posons des questions nouvelles que l'on ne soupçonnait même pas, et nous entrons enfin dans une période de progrès scientifique, qui — sans contredire nullement les croyances anciennes — les a précisées, complétées et rénovées.

Mais ces développements de la théologie mystique — surtout depuis les trois derniers siècles — toujours soumis au contrôle de l'Eglise et bénéficiant de l'assistance promise du Saint-Esprit — font désormais corps avec la Tradition et participent à son autorité. Elle est une et indivisible ! Eh ! quelle foi mériterait-elle si l'enseignement *commun*, c'est-à-dire moralement unanime de ses théologiens, pendant plusieurs siècles, pouvait être soupçonné d'infidélité et d'erreur ? On ne saurait couper ainsi la Tradition en diverses périodes, les unes vraies, les autres fausses, sans la ruiner de fond en comble !

Or, telle serait bien la prétention de la nouvelle école de

(1) Saint Thomas insiste sur le progrès dans la précision des termes : *Contra errores Græcorum*, Opusc. I, prœmium. C'est la naissance des hérésies qui a fait préciser la doctrine pour fermer la porte aux abus. Les premiers Pères ou théologiens ne pouvaient donc pas parler avec la précision d'aujourd'hui, n'ayant pas prévu ces abus. « *On ne doit pas, pour cela*, dit saint Thomas, *mépriser ou rejeter leur doctrine, mais l'expliquer avec respect.* » (*Ibid.*)

répudier les progrès des trois derniers siècles et de nous faire reculer bien au delà du XVIe ! Ici la prétention est d'autant plus téméraire que sous l'anonymat prudent des XVIIe et XVIIIe siècles, ouvertement rejetées comme une « pseudo-tradition », ils dissimulent mal des noms vénérés dont ils n'oseraient ouvertement nier l'autorité, surtout les noms de Benoît XIV et de sainte Thérèse, dont Benoît XIV n'a été que le très fidèle écho, en résumant sa plus pure doctrine, telle que l'ont comprise et enseignée communément les théologiens contemporains de sainte Thérèse ou postérieurs.

Comme l'a très bien dit — et très courageusement — le P. de Guibert, « *sainte Thérèse reste au centre du débat et le « domine*, et ce n'est pas par hasard que les controverses, sous « leur forme actuelle, ont commencé précisément à l'époque où « ses écrits furent connus en France par les théologiens » (1). On est, sans se l'avouer, croyons-nous, *pour* ou *contre* son enseignement : pour ou contre les *deux voies*, active et passive.

Aussi le porte-parole autorisé de la tradition du Carmel, dès la réapparition de la *Revue carmélitaine*, 1920, interrompue depuis de longues années, a-t-il protesté contre les nouvelles thèses du P. Lamballe et de M. Saudreau, avec une énergie et même une véhémence qu'excusera la trop longue durée d'un silence forcé (2). Désormais, plus d'équivoque : on est, redisons-le, pour ou contre sainte Thérèse, pour ou contre Benoît XIV, qui n'a fait que codifier sa doctrine d'après l'enseignement commun des théologiens de son temps.

Cette autorité de Benoît XIV, écho de sainte Thérèse — sanctionné par la pratique constante de l'Eglise depuis trois

---

(1) De Guibert, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1921, avril, p. 178 et suiv.

(2) Le P. Marie-Joseph (*Etudes carmélitaines*, janv. 1920) écrit : « Depuis longtemps, nous gémissions de voir leurs écrits (Saudreau et Lamballe, *en note*) se répandre dans nos Carmels, insinuant dans les esprits diverses inexactitudes de doctrine, avec l'oubli, sinon le dédain, de nos anciens auteurs, comme si les écrivains de nos jours avaient seuls, enfin, rencontré le vrai en Mystique. Pour être neufs dans un sujet si rebattu, ils corrigent, de leur propre autorité, l'enseignement reçu jusqu'ici... » (p. 36). — « La lecture des ouvrages de M. Saudreau laisse l'impression qu'il a découvert la Mystique authentique... si l'amour du vrai permet d'admettre le livre qu'il a publié sur l'*Etat mystique* » (p. 39). — « De très bonne foi, ils combattent la Mystique, en croyant la servir » (p. 5), etc., etc.

siècles — nous paraît un fait si grave, si exceptionnellement significatif, qu'on nous permettra d'insister sur son étude dans les deux chapitres suivants, avant d'aborder le vif de notre sujet.

Quant à mettre la doctrine mystique des trois derniers siècles en opposition avec celle des siècles antérieurs, il vient de paraître une *Histoire de la spiritualité chrétienne* depuis les origines de l'Eglise, à travers le Moyen âge jusqu'à nos jours — ouvrage d'une érudition immense dû à la plume magistrale de M. Pourrat, supérieur du Grand Séminaire de Lyon — qui a fait justice d'une telle prétention.

CHAPITRE II

L'autorité de Benoît XIV.

Une des autorités qui gêne le plus nos adversaires, parce que nous ne cessons de l'invoquer contre eux, — autorité qu'aucun bon catholique n'a le droit de récuser, encore moins de mépriser, — est celle du très savant pape Benoît XIV.

Dans son ouvrage monumental, *De Servorum Dei beatificatione et canonisatione*, si souvent réédité et qui fait toujours loi dans les procès de canonisation des Saints, parce qu'il résume les antiques traditions de l'Eglise, continuées jusqu'à lui, Benoît XIV a cru devoir insérer tout un traité doctrinal sur la Contemplation, composé, nous dit-il lui-même, pour servir de Compendium ou de catéchisme, résumant l'enseignement commun des théologiens, à l'usage des Consulteurs de la S. Congrégation des Rites. « *Hæc eo animo Nobis scripta sunt ut Consultores Congregationis Sacræ Rituum aliquid compendium præ oculis habere possint.* » Attendu, ajoute-t-il, que les difficiles questions de la Contemplation se présentent non seulement dans les procès des Saints contemplatifs, mais encore dans celui des autres qui ne furent pas contemplatifs. « *Cum sermo de meditatione et Contemplatione non solum se offerat in causis servorum Dei contemplativorum, sed etiam in*

causis aliorum qui non fuerunt contemplativi (*Ibid.*, I. III, ch. 26, n° 8).

Sans doute, ce document si autorisé n'engage pas directement l'infaillibilité pontificale — non seulement dans les matières scientifiques et médicales comme les guérisons préternaturelles — cela va de soi — mais dans les matières purement doctrinales. D'autant qu'il fut publié pour la première fois par le Cardinal Lambertini, en 1734, six ans avant son élévation au Souverain Pontificat, alors qu'il était encore archevêque de Bologne et Promoteur de la Foi, fonctions éminentes qu'il exerça pendant une trentaine d'années avec une science et une expérience consommées.

Mais si Benoît XIV n'y parle pas *ex cathedra*, on ne peut contester qu'il n'y parle comme un *témoin* autorisé et fidèle de l'enseignement *commun* des théologiens de son temps, dont il déclare n'être que l'écho : « *theologi docent* » répète-t-il sans cesse, « *theologi docent...* », et comme l'affirme avec lui le Cardinal Brancati de Lauria, qu'il aime à citer de préférence pour la clarté, la profondeur et la sûreté de sa doctrine : « *est communis sententia inter theologos et mysticos* » (1). Cela nous suffit pour conclure avec assurance que bien loin d'exprimer seulement des opinions personnelles, Benoît XIV a voulu formuler ou codifier l'enseignement commun dans l'Eglise et combien il serait imprudent de s'en écarter.

Imprudence encore plus grande de s'écarter de certains principes fondamentaux posés par Benoît XIV et que la pratique constante de l'Eglise, dans la canonisation des Saints, a définitivement consacrés. Ainsi, par exemple, le tribunal ne doit juger de la sainteté de ses candidats que par l'héroïcité des vertus et nullement par leur contemplation mystique. Celle-ci n'est donc point indispensable à la sainteté, quoi qu'en dise la nouvelle école. Elle n'est même point admise comme preuve de la sainteté, et c'est au contraire la sainteté qui, une fois prouvée, authentique l'extase et les autres états mystiques.

(1) CARD. BRANCATI, *De oratione christiana*, p. 387.

Voilà donc un critère officiel quelque peu embarrassant pour nos adversaires.

* * *

Pour ébranler cette autorité gênante, dont on aime mieux d'ordinaire ne pas parler, M. Saudreau a eu l'idée (*La Vie spirituelle*, mars 1921, p. 465) de s'armer contre Benoît XIV d'une lettre de ce même pape à un prétendu contradicteur, le Fr. Catalayud, de l'Oratoire de Valence, d'où il ose conclure que Benoît XIV aurait presque désavoué son enseignement sur la Contemplation, ou tout au moins confessé qu'il la jugeait discutable et « *qu'il n'y tenait pas beaucoup* ». L'assertion serait grave, si elle était exacte : aussi — malgré sa complète invraisemblance — nous avons eu la curiosité de remonter aux sources jusqu'au texte lui-même de cette lettre — introuvable en France — et que le bon Père Arintero a fini par découvrir dans une bibliothèque d'Espagne (Voir APPENDICE I).

De cette lecture, trois conclusions ressortent clairement :

1° Il ne s'agit que d'une lettre de politesse, d'un banal accusé de réception à un hommage d'auteur qu'on ne lit pas toujours, c'est-à-dire d'un document sans importance : aussi a-t-il été omis dans tous les recueils de lettres de Benoît XIV récemment publiées à Fribourg en 1884, et à Paris en 1912.

2° Benoît XIV y prévient formellement qu'il n'a pas eu le loisir de parcourir ledit ouvrage, dont il ne mentionne même pas le titre. Mais il loue les intentions de l'auteur qui déclare y reproduire la doctrine de saint Thomas.

3° Enfin, l'auteur s'étant excusé d'être d'un avis différent sur un certain point, Benoît XIV le rassure courtoisement par ces paroles : « En ce qui concerne votre manière différente de la nôtre *d'interpréter le caractère de certains faits miraculeux*, cela ne saurait être pénible ni pour vous ni pour nous : l'infaillibilité pontificale n'est point engagée par nos opinions personnelles... *In eo quod attinet ad nonnullorum miraculorum indolem*, in cujus explicatione a nobis scriptis recessisti, nec tibi nec nobis grave esse debet... »

Cette partie si essentielle de la phrase — que nous avons soulignée et que, par distraction, sans doute, M. Saudreau a omise — ne vise nullement, pour l'excuser, un désaccord sur la nature de la Contemplation, mais — ce qui est bien différent, — un désaccord sur l'interprétation ou le caractère de certains faits réputés miraculeux et que les critiques demeurent toujours libres de contester, même après un acte de canonisation, lorsqu'ils ne font pas partie du dépôt de la Révélation. Cette liberté leur est reconnue par tous les théologiens, et ne nous apprend rien de nouveau.

Ce serait donc étrangement abuser de cette lettre de Benoît XIV que d'y voir soit un désaveu, soit une atténuation de son enseignement sur la nature de la Contemplation. Insinuer que Benoît XIV « n'y tenait pas beaucoup » est une contre-vérité suffisamment démentie par ce fait que, sous son pontificat, son ouvrage fut réédité au moins deux autres fois, sur ses ordres et sous sa direction, — sans en exclure le fameux traité de la Contemplation, reproduit en entier, sans correction ni retouche — notamment à Padoue en 1743 et puis à Rome même en 1748 dans la célèbre édition du P. Em. de Azeveda, S. J. — Benoît XIV « tenait » donc à son important traité beaucoup plus qu'on ne voudrait nous le faire croire.

De l'argument si... risqué de M. Saudreau, il ne reste donc qu'une seule chose : l'aveu que l'enseignement de Benoît XIV est pour lui singulièrement embarrassant : aussi les plus prudents le passent-ils habituellement sous silence. Raison de plus pour nous de ne pas le laisser dans l'ombre et de l'exposer tout au long.

CHAPITRE III

L'enseignement de Benoît XIV codifiant l'enseignement commun des théologiens.

La doctrine sur la Contemplation que Benoît XIV déclare être l'enseignement commun des théologiens est exposée au

3e livre de son célèbre ouvrage *De servorum Dei beatificatione*, notamment aux ch. XXV et XXVI (1).

Après avoir résumé les notions catéchistiques sur la nature et la nécessité de la prière ou oraison en général, Benoît XIV rappelle sa division en oraison vocale et mentale, laquelle se subdivise en méditative et contemplative. La méditation multiplie les actes de raisonnement et d'affection sur un sujet déterminé ; la contemplation au contraire tend à les simplifier de plus en plus, jusqu'à un *simple regard* amoureux, où l'esprit et le cœur se reposent : c'est le *simplex intuitus* dont saint Thomas a parlé si souvent.

Tout cela est élémentaire, mais voici que la doctrine va s'élever en se précisant, et c'est maintenant qu'elle rencontrera l'opposition de l'école Saudreau.

Il y a deux espèces de Contemplation, d'après les mystiques, poursuit Benoît XIV (2). L'une est *active* ou *acquise* par les exercices spirituels ; l'autre est *passive* ou *infuse* par une faveur spéciale à Dieu, et elle s'appelle théologie mystique. « Prænotandum est duplicem a Mysticis speciem contemplationis assignari, *acquisitam* videlicet et *infusam*... ex speciali Dei favore... et contemplationem infusam appellari mysticam Theologiam » (*Ibid.*, ch. XXVI, nº 7, édit. Prati, 1840, t. III, p. 296).

On remarquera que cette doctrine est l'écho de sainte Thérèse qui répète : « ici c'est Dieu qui fait tout » ; c'est le chemin « raccourci » ; c'est « le jardin arrosé par le ciel et sans aucun travail du jardinier » ; c'est « ce qu'on appelle, je crois, la théologie mystique ».

Benoît XIV la définit ensuite ou plutôt la décrit en ces

(1) « Ce qui caractérise ce grand ouvrage, dit fort bien M. Henri Joly, ce n'est pas tant une sorte de règle imposée d'autorité à la sainteté des fidèles, mais un résumé, pour ainsi dire expérimental, de ce que la vie séculaire du christianisme et le développement spontané de la sainteté ont révélé successivement à tous les Docteurs et à tous les pasteurs de l'Église. Là est l'intérêt, non seulement doctrinal, mais historique et psychologique de ce traité » (*Psychologie des Saints*, p. 27, note).

(2) Tout cet enseignement du grand pape sera repris par le Congrès carmélitain de Madrid (mars 1923). Voir APPENDICE V.

termes : c'est une intuition simple et amoureuse des choses divines et des mystères révélés, provenant de Dieu qui applique *d'une manière spéciale* (ou extraordinaire) l'intellect à contempler et la volonté à aimer. « Simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione divinorum aliorumque revelatorum, procedens a Deo *speciali modo* applicante intellectum ad intuendum et voluntatem ad intelligendum ea revelata » (*Ibid.*, nº 7).

Cette « manière spéciale » — élevée au-dessus de la manière ordinaire à l'homme de connaître — produit une connaissance de Dieu qu'on peut appeler *expérimentale* ou concrète, par opposition à la connaissance abstractive au moyen d'images ou d'idées abstraites, et par analogie avec la sensation : *appellari cognitionem Dei experimentalem.*

Les instruments dont Dieu se sert, ajoute Benoît XIV, sont les dons du Saint-Esprit, surtout les dons d'Intelligence et de Sagesse, mais ils sont mus d'une manière spéciale, *speciali modo.* Le premier découvre et met à nu ce qui se cache sous les voiles de la foi, comme l'intelligence découvre la substance sous les accidents et la vérité sous les figures. Le second, la Sagesse, *quasi sapida scientia*, fait goûter la saveur de la Vérité ainsi découverte (1).

Après avoir si nettement établi la distinction des deux voies contemplatives, l'une *active* ou acquise, l'autre *passive* ou infuse, Benoît XIV, pour les mettre encore plus en lumière, poursuit en nous exposant leurs ressemblances et leurs différences essentielles.

* * *

Les théologiens enseignent, dit-il (*Ibid.*, nº 7), qu'il y a plusieurs ressemblances entre les Contemplations acquise et infuse. Toutes les deux demandent certaines dispositions

(1) Proprium est doni Intellectus cognoscere supernaturalia, quæ latent in revelatis, quemadmodum humani intellectus proprium est sub accidentibus cognoscere naturam rei substantialis, sub verbis significationem verborum, sub similitudinibus et figuris figuratam veritatem (2 a 2 æ, q. 8, a. 1). — De dono Sapientiæ scribit : Hæc proprie dicitur Sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Ecclesiastici, VI, 23 (1a q. 43, a. 5).

morales... mais elles diffèrent, tout d'abord, en ce que l'infuse exige, pour l'ordinaire, des dispositions beaucoup plus parfaites que l'acquise : elle est donc l'apanage plus fréquent des parfaits.

Ensuite, tandis que l'habitude de la Contemplation ordinaire ou acquise ne s'acquiert qu'après un grand travail et des efforts soutenus pendant de longues années d'exercices spirituels, la Contemplation infuse ou passive arrive soudain sans aucun travail ni étude préalable : l'âme, subitement délivrée de toute préoccupation étrangère, se trouve tout à coup élevée par Dieu à l'intuition, à l'amour, à la jouissance d'un objet surnaturel, révélé par lui.

Enfin, — et ceci est capital — par la Contemplation acquise, l'âme ne peut que mieux connaître ou mieux approfondir et mieux s'assimiler ce qu'elle connaissait déjà par la raison et la foi, tandis que par la Contemplation infuse, Dieu lui révèle *du nouveau* : ou bien les mêmes objets déjà connus, mais enrichis de nouveaux détails et de nouvelles profondeurs, ou bien des choses entièrement nouvelles qu'elle ne connaissait point, grâce à l'infusion de nouvelles espèces, *novas eorum species infundendo* (1). De là, la surprise et l'étonnement de tous ceux qui entrent dans les voies passives ou mystiques.

Ainsi, remarquons-le bien, Benoît XIV ne donne le nom de Contemplation infuse qu'à celle dont les espèces intelligibles sont nouvelles et infuses en totalité ou au moins en partie. En sorte que la *lumière* des dons d'Intelligence et de Sagesse qui suffisait à l'oraison de simplicité ou Contemplation ordinaire, laquelle se contente d'admirer ou d'approfondir ce qui

(1) Theologi docent in pluribus convenire contemplationem infusam et acquisitam et in pluribus differre : convenire in aliquibus subjectorum dispositionibus ... differre vero, cum infusa (regulariter loquendo) requirat in subjecto contemplante multo plures dispositiones quam acquisita... cum deinde in acquisita homo multo labore et summa difficultate...at in infusa sine suo labore aut studio,abjectis omnibus aliarum rerum cogitationibus, a Deo elevetur ad intuitum, amorem et dilectionem objecti revelati. Præterea cum per acquisitam non cognoscantur alia objecta, nisi ea, quæ antea per fidem erant credita ; per infusam vero Deus non solum ea ostendat, quæ antea fuerunt credita, sed vel ea ostendat cum novis circumstantiis et perfectionibus, vel nova objecta revelet, *novas eorum species infundendo* (*Ibid.*, n° 7).

est déjà connu -- et partant de mieux juger, *illuminatur mens ad judicandum*, dit saint Thomas (1) — ne suffit plus à la Contemplation extraordinaire qui, pour découvrir du nouveau —tel que la «grande ténèbre» où Dieu se révèle présent,— a besoin d'un second élément, l'infusion *d'espèces impresses*. C'est aussi l'enseignement formel de saint Thomas. Parlant du premier contemplatif il dit : Indigebat (Adam) **duplici medio**, scilicet medio quod est similitudo Dei (*species impressa*) et quod est elevans vel dirigem mentem (*lumen*) (*De Verit.*, q. 18, a. 1, ad. 1). Indigebat medio quod est *species* rei visæ ; quia per aliquod spiritale *lumen* menti hominis infusum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ, Deum videbat (*Ibid.*).

En cela, saint Thomas demeure fidèle à sa psychologie. Le simple regard, *simplex intuitus*, du même objet ou du même point de vue — sans abstraction, ni comparaison, ni raisonnement — peut influer sur le jugement, mais ne saurait être un instrument de découverte. Au contraire, il le devient avec l'infusion de nouvelles espèces : Aussi nomme-t-il la contemplation infuse une *révélation* interne ou une *inspiration*, puisque Dieu s'y révèle présent à l'âme et agissant en elle : *revelatio*, *inspiratio interna* (*De Verit.*, q. 18, a. 2, c, etc.) (2).

Du reste, comme nous le verrons plus loin (*Chapitre IX*), la *passivité* consciente, caractéristique de la Contemplation proprement dite, serait inintelligible sans une impression ou *espèce impresse* correspondant à l'action reçue. Or cette espèce est toujours révélatrice de quelque chose, tout au moins de

(1) 2a 2æ, q. 173, a. 2.

(2) Le Card. Billot professe la même doctrine : « Alius est modus, isque plane extraordinarius... nequaquam ad sublimem etiam sanctitatem necessarius... hoc est in oratione *quietis*, *unionis simplicis*, *unionis extaticæ* et *unionis consummatæ* ; quæ sub nomine generico contemplationis *infusæ* veniunt... Operatio intellectus pendet ex duobus : primo ex *lumine* intellectuali, deinde ex *specie* intelligibili... Hic igitur Spiritus Sanctus non solum prædeterminat mentem ad intelligendum secundum *lumen* speciale doni... verum etiam sua operatione immediata *species* ipsas in mente imprimit, vel certe ordinat (V. plus haut, p. 99, 100 et p. 306) sine ullo discursu contemplantis ; quin imo infundit quandoque species longe diversas ab eis quas ex phantasmatibus naturalibus acquirimus, ejusdem scilicet ordinis cum illis quibus intelligunt angeli vel animæ separatæ. — A l'appui, il cite Meynard, O. P., et ses très nombreuses autorités (*De virtutibus infusis*, p. 185, 186, éd. 1901).

l'action même et de la présence en nous du divin Agent, dont l'essence reste inconnue, et qui peut devenir révélatrice des plus hauts mystères, dans les degrés supérieurs de la Contemplation.

Cette manière de connaître, *par l'impression de l'action divine* en nous ou *sensation spirituelle* — patiens divina, πάθων θεία — et non plus par des concepts laborieusement abstraits des images sensibles, est aussi en dehors des règles logiques du mode humain : de là, les suspicions qu'elle soulève et l'enthousiasme qu'elle excite. Elle est donc analogue à la manière de connaître des esprits supérieurs ou des saints Anges (1), et si Benoît XIV ne le fait pas remarquer dans ce passage, il n'oubliera pas, un peu plus loin, de rappeler que l'oraison de sainte Thérèse (avec ses quatre dernières *Moradas*) était certainement de nature angélique : *Procul dubio angelica* (*Ibid.*, n° 9).

Insistant sur ce point capital de *nouveauté infuse* dans la connaissance, puisqu'il y voit l'essence même de la Contemplation mystique, au sens strict, Benoît XIV fait remarquer que sa *cause* prochaine est l'union immédiate de l'esprit du contemplatif avec l'Esprit divin, ou l'emprise sur une âme du « **Dieu qui se montre à elle d'une manière très spéciale** », dans une lumière éblouissante et ténébreuse, *in caligine*, par les dons du Saint-Esprit, illuminant son intelligence pour se faire connaître d'une manière plus sublime et enflammant son cœur pour se faire aimer d'un amour plus ardent (2).

Benoît XIV ajoute une quatrième différence, tirée de la *fréquence* des extases, mais comme c'est là un signe accidentel, nous pouvons nous en tenir aux trois premiers : 1° La Contemplation infuse, malgré bien des exceptions, est un don gratuit

(1) Homo, in quantum contemplativus, est aliquid supra hominem, quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis qui angeli dicuntur (S. Thomas, III, Dist. XXXV, q. 1, a. 2, sol. 3).

(2) Causa proxima unionis est influxus Dei in animam contemplantem, qua *se illi ostendit speciali modo* in caligine per dona Spiritus, illuminans intellectum ad se sublimiori modo cognoscendum, et inflammans voluntatem ad se ardentiori modo amandum... (*Ibid.*, n. 6). — S. Thomas avait dit de même ; « In hâc etiam vita... Deus *quodammodo videri potest.* » (Ia 2æ, q. 69, a. 2, ad 3.)

réservé d'ordinaire aux plus parfaits ; 2° Elle ne veut aucun effort de notre part, étant un état foncièrement passif : notre consentement suffit ; 3° Elle s'opère par une *sensation spirituelle*, bien supérieure aux procédés normaux ou abstractifs de la raison et de la foi, et partant par des espèces infuses, toujours plus ou moins révélatrices, à la manière des anges, car il n'y a pas de sensation sans une *touche* ou *espèce impresse*.

*
* *

De ces trois critères, Benoît XIV a tiré trois corollaires de la plus haute importance.

I. — De ce que la Contemplation infuse n'est donnée aux plus parfaits qu'en règle générale, souffrant de nombreuses exceptions, elle n'est plus une preuve incontestable de la sainteté, qui devra toujours être prouvée par l'héroïcité des vertus : et cette règle canonique a été définitivement consacrée par la pratique de l'Eglise. On peut être saint sans être contemplatif, aussi la Contemplation n'est même pas mentionnée dans un bon nombre de procès de canonisation (1).

II. — Le second corollaire découle de la *passivité* essentielle de la Contemplation infuse. Quoiqu'elle soit un don de sanctification personnelle et pas seulement un don pour l'édification de l'Eglise, son mode tout passif et entièrement gratuit empêche qu'il soit méritoire *par lui-même*, quoiqu'il puisse être l'occasion des plus grands mérites. Donc, aucun de ceux qui l'ont reçu ne peut conclure qu'il est plus méritant et plus saint. Aucun ne doit s'enorgueillir s'il l'a reçu, pas plus que se plaindre et s'attrister de ce qu'il ne le reçoit pas (2).

---

(1) Complures perfectos experimur canonizari licet in processibus pro eis factis, de infusa contemplatione non fiat mentio, sed de aliis virtutibus in gradu heroïco... quia scimus plerosque Beatorum et Sanctorum catalogo fuisse adscriptos, qui nullatenus fuerunt contemplativi (*Ibid.*, XXVI, n° 8).

(2) Theologi docent infusam contemplationem interdum concedi perfectis, interdum non perfectis, conceditur enim aliquando incipientibus et proficientibus qui utique perfecti non sunt, unde ait S. Gregorius (l. II, homil. 5, in Ezech., n° 19, col. 1361, tome I) : « Non enim contemplationis gratia summis datur et minimis non datur, sed sæpe hanc summi, sæpe minimi, sæpe remoti, aliquando etiam

III. — Enfin, un troisième corollaire, tiré de l'information de l'esprit humain par la lumière même de Dieu (espèces infuses) et non plus par des concepts abstraits de la raison ou de la foi, comme dans la Contemplation ordinaire ou acquise, nous laisse entrevoir l'intimité de cette union ineffable entre l'Esprit infini et l'esprit de sa pauvre créature ; elle est si grande qu'on n'en peut concevoir de plus parfaite en cette vie. « Tertio notandum est, dit Benoît XIV,... per contemplationem perfecti contemplativi acquirunt unionem cum Deo ita perfectam ut in hâc vita perfectior dari non potest » (*Ibid.*, n° 6). Et, pour la célébrer, il emprunte au lyrisme de S. Grégoire de Naziance les images et les comparaisons également chères à sainte Thérèse et à tous les grands mystiques (1), mais dont l'exagération serait outrée sans les éléments transcendants que l'on vient de décrire.

Telle est la doctrine commune des théologiens sur la Contemplation, d'après Benoît XIV ; nous allons voir comment l'école nouvelle a essayé d'en prendre le contre-pied, sous prétexte de revenir à la véritable tradition.

Commençons par la question fondamentale des *deux espèces* de Contemplation.

CHAPITRE IV

La Grande équivoque : Confusion des Contemplations acquise et infuse.

Pour éviter les équivoques et les confusions dans l'interprétation des textes de nos grands mystiques, la première

conjugati percipiunt »... Et paulo post : « Nemo ex hâc gratia quasi de singularitate glorietur, nullus se donum veri luminis existimet habere privatum quia in eo quod se habere præcipuum putat, sæpe alter est ditior, quem habere apud se boni aliquid non putabat » (*Ibid.*, n° 7).

(1) « Quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit pristina propriaque forma exutum et quomodo solis luce perfusus aer in eamdem transformatur luminis claritatem, adeo ut non jam illuminatus, sed lumen ipsum esse videatur ; sic omnem tunc (id est eo tempore quo anima Deo est intime unita) in Sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a se ipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem » (*Ibid.*, n° 6).

chose est de posséder la clef de leur terminologie et des données psychologiques dont elle est l'expression.

Or, tandis que toutes les psychologies des philosophes chrétiens distinguent dans l'âme humaine, une et indivisible, trois régions superposées correspondant à la vie *végétative*, *animale* et *raisonnable*, la psychologie des mystiques supprime ou néglige la première, la végétative, parce qu'elle ne sert pas à la vie de relation ni d'union, et elle ajoute au-dessus des deux autres une zone nouvelle, transcendante, qu'il nous faut expliquer.

La partie basse s'appellera *âme* et comprendra toutes les puissances inférieures de la vie animale : sensations externes et internes, appétit et passions.

La partie moyenne s'appellera *esprit* et s'entendra des facultés raisonnables à savoir de l'intelligence tirant ses idées par abstraction des données sensibles, du jugement et du raisonnement combinant ces concepts abstraits, enfin de la volonté et de l'amour se portant sur ces mêmes données abstraites de la raison ou de la foi.

La partie supérieure recevra les noms de *cime de l'esprit*, de *centre*, *substance* ou de *fond* de l'âme, selon l'analogie ou le point de vue métaphorique choisi.

Le mot de *cime* désigne l'esprit pur, ne tirant plus ses connaissances par abstraction des objets des sens, et partant les recevant infuses, passivement, au lieu de les produire laborieusement, selon le mode humain en cette vie. Plus de travail pour abstraire et combiner ensemble, par des jugements et des raisonnements, ces connaissances surhumaines : l'intelligence *voit* et elle comprend tout ce dont elle est capable, en le voyant : c'est l'intelligence pure préludant à la vie séparée du corps.

Le mot de *fond* de l'âme sert plutôt à désigner la profondeur du secret de cette vie nouvelle qui est une anticipation de la vie éternelle où l'esprit sera délivré plus complètement de sa prison corporelle.

Enfin le mot de *centre* de l'âme indique que toutes nos puissances en découlent comme de leur source, et qu'elles

convergent et aspirent vers ce retour au principe supérieur, qui est leur fin.

Or, ce qu'il y a de remarquable, c'est que toutes les écoles mystiques sans exception placent la sensation du divin, πάθων θεία, et l'union mystique, dans ce *centre* de l'âme ou cette *cime* de l'esprit. Aussi bien l'école de Denys le pseudo-Aréopagiste que l'école allemande avec Tauler et Eckart, que l'école espagnole avec sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, ou l'école italienne avec sainte Catherine de Gênes. Et cette similitude de langage démontre l'uniformité des expériences mystiques en tous pays et en tout temps, aboutissant à une même doctrine de haute psychologie qu'on a appelée la *trichotomie mystique* (1).

Ces horizons nouveaux font déjà entrevoir au lecteur qu'il peut y avoir pour l'âme purifiée un dégagement progressif des liens du corps et un commencement de cette vie des purs esprits dont nous parlerons plus loin (ch. VI).

* * *

Que s'il y a chez le contemplatif, au *centre* de l'âme ou à la *cime* de l'esprit, des connaissances qui n'ont point passé par les sens et par l'imagination, la question se pose aussitôt de savoir d'*où elles viennent* ?

Question capitale, à laquelle l'esprit humain n'a pu répondre que par deux solutions opposées, leur origine ne pouvant être que naturelle ou surnaturelle.

La première hypothèse est celle des Ontologistes et des Platoniciens, à laquelle se ralliait Fénelon lorsqu'il écrivait : « Tout ce grand mystère s'évanouit lorsqu'on suppose avec

(1) On peut voir cette théorie longuement développée par Louis DE BLOIS (Blosius), *Instruction spirituelle* (trad. Godin, II, 59) ; voir aussi les ch. XII, §§ 2, 3, 4 ; — ou bien par TAULER, t. IV de ses œuvres complètes, 19e dimanche après la Trinité, p. 190 ; t. VIII, p. 313, 315, etc. ; — ou par Ste Catherine DE GÊNES, *Dialogues*, etc., etc. — Cf. une des plus belles *élévations* de BOSSUET, *La Cène*, 93e jour, 7e alinéa. — St Jean DE LA CROIX, *Vive flamme*, p. 456-464 ; p. 521, etc. — S. THOMAS appelle cette *cime* de l'esprit « *scintilla* » ou bien « *vertex* » (in II, dist. 39, q. 3, a. 1, c. ; — *De verit.*, q. 16, a. 2, ad. 3). — Cf. Se THÉRÈSE, citée par nous, p. 93, 219, 220, etc.

saint Augustin que nous avons (sans miracle et naturellement) des idées qui n'ont point passé par les sens » (*Maximes des Saints*, p. 200-202).

La seconde solution, unanimement admise par l'école thomiste et aussi tous les philosophes chrétiens, surtout depuis les condamnations réitérées de l'ontologisme et du naturalisme, admet des lumières surnaturelles ou espèces impresses divinement *infuses* dans l'âme du contemplatif.

Mais en plaçant ainsi la Contemplation par espèces infuses dans cette région transcendante de l'âme, au-dessus de tous les procédés normaux de la connaissance humaine en cette vie, on laisse place et une place très grande, mais au-dessous, dans la seconde zone, à la Contemplation *acquise* par les procédés ordinaires de l'esprit.

Celle-ci règne donc dans cette partie moyenne, sinon il faudrait dire que l'union à Dieu est devenue impossible à l'esprit humain opérant normalement, par abstraction des images, alors même qu'il serait soutenu par les grâces les plus éminentes et les dons du Saint-Esprit les plus excellents. Conclusion évidemment fausse, qui met en relief la distinction traditionnelle de la Contemplation *infuse* et passive ou extraordinaire s'opérant à la cime de l'esprit, avec la Contemplation ordinaire ou *acquise* par les exercices normaux de l'ascèse chrétienne.

Ce n'est pas qu'il y ait deux espèces de perfection chrétienne ou d'union, mais il y a *deux voies* pour y atteindre. Dans les voies ordinaires on *marche à pied*, activement et péniblement, malgré tous les secours des grâces communes et des dons du Saint-Esprit : dans la voie extraordinaire, on est élevé passivement au-dessus du mode humain, *porté en carrosse*, et l'on n'a qu'à se laisser faire : c'est la voie « raccourcie » dont parle sainte Thérèse ; c'est la pluie du ciel arrosant le jardin sans effort, suivant son apologue célèbre de la noréa et des canaux. Mais le « raccourci » ne supprime pas le grand chemin.

Malgré l'évidence d'une conclusion si simple et malgré l'autorité de Benoît XIV qui en a fait le fond de son enseignement, comme nous l'avons expliqué plus haut (Ch. III), quel-

ques auteurs de la nouvelle école s'obstinent à nier cette distinction essentielle entre les deux Contemplations acquise et infuse. Récemment encore, M. Saudreau a soutenu cette négation dans un article de la *Vie spirituelle* (mars 1921, p. 460), dont la direction de cette Revue a aussitôt, dans une note rectificative, refusé d'endosser la responsabilité, malgré les atténuations dont l'auteur avait cru prudent d'envelopper son ancienne thèse encore plus radicale.

De ce faux point de départ découlent les plus graves erreurs qui risquent de mutiler et de travestir la Mystique tout entière. Aussi allons-nous, à notre tour, insister davantage.

* * *

Le grand argument de nos adversaires est que ces expressions de Contemplation *acquise* et *infuse* sont une invention récente, apparue au XVII^e^ siècle, et qu'il faut revenir à la pureté du dogme altéré vers cette époque.

Sans doute, répliquerons-nous, ces deux mots qui précisent une pensée antérieure plus ou moins implicite pourraient dater de cette époque. Mais, comme le fait remarquer un maître de la Théologie, que d'expressions théologiques désormais consacrées par l'usage et même de foi, telles que *transsubstantiation*, *consubstantiel*, *opus operatum* et tant d'autres introduits au cours des âges (1) pour expliciter des doctrines déjà enseignées par la Tradition en termes implicites !

« En fait, écrit le même auteur, depuis plus de deux siècles, toutes les grandes écoles de Théologie mystique admettent, sous des noms divers, la distinction entre la contemplation acquise et la contemplation infuse. Tels, les Bénédictins, avec le P. Schram et Dom Lehodey ; les Dominicains, représentés par Thomas de Vallgornera, Massoulié, Meynard ; les Franciscains, dont Brancati de Lauria peut être considéré comme l'interprète ; les Carmes, avec Philippe de la

(1) Au IV^e^ siècle, le mot *consubstantiel*, *homoousios*, apparaît dans le symbole ; le mot *filioque*, vers le V^e^, et dans la théologie le mot de *prédétermination physique*, au XVI^e^ ; celui de *grâce suffisante* au XVII^e^, avec le Jansénisme, etc. Comme le dit S. Augustin : peu importent les mots, pourvu que la chose soit comprise : *Cum res ipsa intelligatur, minus laborandum est quid eam hominibus vocare placuerit* (*Contra Crescon.*, l. I, ch. XIII).

Ste Trinité, Honoré de Ste Marie, et le P. Marie-Joseph ; les PP. Jésuites, comme Alvarez de Paz, Scaramelli, Poulain ; les Rédemptoristes, dont S. Alphonse de Liguori est le représentant attitré et d'autres encore. Serait-il possible que tous ces religieux qui n'ont d'autre ambition que de reproduire et de mettre à jour la doctrine traditionnelle de leurs Ordres respectifs, et dont beaucoup ont été eux-mêmes des contemplatifs, se fussent trompés et eussent altéré l'enseignement puisé aux meilleures sources ? Nous ne le croyons pas et il nous paraît au contraire que la distinction entre ces deux genres de contemplation rend mieux compte de l'enseignement traditionnel » (1).

A l'appui d'une assertion si autorisée, invoquons le témoignage de Denys le Chartreux, le « Docteur extatique » (1394-1471), qui résume tout le moyen âge et que les théologiens considèrent comme le guide le plus sûr des voies mystiques. Dans son traité *De fonte lucis et semitis vitæ*, art. XIV, il distingue formellement deux sortes de Contemplations : celle qu'avec l'aide de la grâce on peut *acquérir* par ses propres efforts, et celle qui est *infuse* et qu'atteignent seuls ceux qui y sont appelés (2).

Et cependant, Denys le Chartreux n'était pas le premier à avoir formulé un si grave enseignement. Trois siècles auparavant, nous retrouvons la même distinction, avec une précision peut-être encore plus complète, sous la plume de Richard de Saint-Victor, mort en 1173. Ce grand mystique énumère trois espèces de Contemplation : l'une active, l'autre passive et la troisième mixte. Car elle peut se produire, ob-

---

(1) TANQUEREY, *La Vie spirituelle*, déc. 1920, p. 173.

(2) Voici le texte : « Quod *duobus modis* ad mysticæ theologiæ visionem ecstaticumque amorem... anima perducatur. Itaque ad hanc, *uno modo* pertingit homo, se ipsum excitando ac disponendo... *Alio modo*... absque suo conamine, ac præparatione prædicta, dum se misericordissime desuper prævenitur, atque divinitus fortiter illustratur » (*De fonte lucis*, a. 14, t. 41, p. 112). — La même distinction revient très souvent : « Mens humana ad simplicis veritatis intuitum quodam processu ac discursu ex multis, proficiscitur ac pertingit. Sed hoc locum habet in contemplationibus ad quos ab inferiori per rationis inquisitionem ac studium pervenitur (C. acquise) ; non autem in contemplationibus sublimioribus (C. infuse) quæ Spiritu Sancto desuper radiante cœlitus infunduntur, Deo mentem supernaturaliter tangente, ungente ac illustrante. Nempe in talibus, habet se mens humana, *angelico modo*... (*De contempl.*, l. I, a. 12, p. 146 ; Cf. l. III, a. 2, p. 256). — Pour acquérir le premier genre de Contemplation, Denys donne de très curieuses recettes, même physiques : « Sunt quædam industriæ ad hoc non modicum conferentes » (*Ibid.*, p. 129, 162, etc.).

servait-il de trois manières : 1° par la simple industrie de l'homme qui met en œuvre toutes ses facultés (c'est la contemplation philosophique) ; 2° par l'opération de Dieu seul « qui fait tout », comme dit sainte Thérèse, et qui par conséquent infuse de nouvelles connaissances ou espèces(c'est la contemplation infuse) ; 3° enfin par un mélange des deux actions, divine et humaine (c'est la contemplation acquise ou mixte).

« Primus modus contemplationis, dit-il, surgit ex industria humana ; tertius ex *sola* gratia divina ; medius autem ex utriusque permixtione, humanæ scilicet industriæ et gratiæ divinæ ». (1)

Nous avons cité de saint Thomas un texte analogue (p. 63) ; quant à ceux de sainte Thérèse, ils pullulent comme on l'a vu. La distinction des *deux voies*, *active* ou *passive*, est peut-être l'enseignement sur lequel elle a le plus insisté et que Benoît XIV a le mieux mis en relief. Ainsi apparaît la concordance fondamentale de doctrine à tous les âges, et partant, l'inanité de l'accusation d'altération de la foi au XVII^e^ siècle.

Donc, nier cette distinction fondamentale, confondre la Contemplation passive ou infuse avec la Contemplation active ou acquise et les appeler de même nom, nous paraît la plus grave déformation de la théologie Mystique, grave en elle-même et non moins grave dans ses conséquences pratiques.

* * *

D'abord, *en elle-même*, la théologie qui tend à confondre les deux Contemplations et à les réduire à un mode très simple, accessible à toutes les âmes pieuses, tendra par conséquent à en éliminer tous les éléments extraordinaires et transcendants qui la rendraient évidemment inaccessible à l'effort humain, soutenu par les grâces communes.

Elle niera donc, avec M. Saudreau, l'intervention des *tou-*

(1) *Benjamin minor.*, L. V, ch. 1, *P. L.* CXCVI, col 170. — Même pensée dans S. Bernard, cité par Denys le Chartreux, *De fonte lucis*, art. 14, p. 112.

ches divines ou *espèces impresses infuses* par Dieu à la manière des Anges (1), au lieu et place de nos concepts abstraits des données sensibles, et tentera de tout expliquer par le jeu de ces concepts abstraits éclairés par une foi plus vive et embrasés par un amour plus ardent. Telle était aussi la prétention des ontologistes quiétistes du XVIIe siècle et de Fénelon déjà cité (p. 161, 162) : « Tout ce grand mystère s'évanouit dès qu'on suppose avec saint Augustin que nous avons sans miracle (ou naturellement) des idées intellectuelles qui n'ont point passé par les sens... Alors toute la Contemplation passive se réduit à quelque chose de très simple et qui n'a rien de miraculeux. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples... qu'ils paraissent faire un seul acte... aucun acte... un repos » (*Maxime des Saints*, p. 200-202).

Par suite, elle niera la *sensation* intuitive du Divin qui résulte normalement de ces espèces impresses infuses, — comme nous l'expliquerons plus loin (Chap. IX). Elle niera donc les cinq sens spirituels du Divin, si célèbres en Mystique (Chap. X), pour n'en faire que des métaphores sans réalité.

En conséquence, elle rejettera hors des voies normales de la Mystique les trois dernières demeures de sainte Thérèse (union pleine, union extatique et mariage spirituel) qui en constituent précisément la partie la plus caractéristique, la plus belle et la plus ravissante. Et de la quatrième demeure (la Quiétude) elle ne retiendra que ce qu'elle peut avoir de commun avec les plus hauts degrés de l'oraison de simplicité dans la Contemplation acquise.

En un mot, la nouvelle Mystique finira à peu près au point où commence la nôtre et celle de Benoît XIV et de sainte Thérèse, à l'apparition des espèces impresses infuses, à la sensation du Divin qui en résulte, et à l'éveil des cinq sens spirituels, en commençant par les plus obscurs, le toucher et le goût.

Elle ne sera donc qu'une Mystique tronquée, encore moins que cela, une simple préparation à la vraie Mystique, une

(1) Nous ne disons pas espèces toujours *purement* spirituelles, comme celles des Anges ; leur origine infuse suffit à la comparaison.

Pré-Mystique, un degré éminent de l'oraison de simplicité (1).

Au point de vue pratique, la Mystique se trouvant ainsi « simplifiée », sera mise à la portée de toutes les âmes pieuses, et l'on entend déjà soutenir que « tous les directeurs *peuvent* et *doivent* les pousser vers les voies passives et la quiétude, comme on les pousse aujourd'hui à la communion fréquente et même quotidienne ! »... Paradoxe étrange, qui confond les voies ascétiques à la portée de l'homme, telle que la réception des Sacrements, avec les voies extraordinaires ou passives, qui sont non seulement hors de la portée de l'effort humain, mais sans aucune proportion avec nos mérites, étant purement gratuites, comme l'a proclamé le Congrès Thérésien de Madrid (Voir APPENDICE V).

Or l'expérience n'a que trop prouvé que cette tendance à la passivité — lorsqu'elle est l'artifice de l'homme et non le don de Dieu imposé par Lui — non seulement énerve et débilite les âmes, mais risque d'en faire des illuminés, des visionnaires et de faux mystiques, propres à discréditer la vraie Mystique.

Témoin, l'affaire de Loublande où les docteurs de la nouvelle école ont une si large part de responsabilité : l'affaire de la sœur Gertrude-Marie, dont le Saint-Office a condamné la *Vie*, malgré les chaudes approbations de la même école... et tant d'autres affaires que nous connaissons et où l'on a réussi à étouffer le scandale, sans calmer l'effervescence de toutes les têtes !...

Nous ne saurions trop nous défendre et défendre les âmes contre cette nouvelle invasion du semi-quiétisme, qui nous menace, comme au XVII^e^ siècle. Rappelons-nous que le « mimétisme » spirituel est contagieux (Voir tome II, ch. 1, art. 8), et peut devenir épidémique, surtout à une époque troublée comme celle où s'agite le monde d'après-guerre !...

---

(1) Au contraire, en maintenant tous ces éléments transcendants dans le cadre normal des voies mystiques - comme le soutient le P. Arintero — on ne fait que mieux apparaître son caractère extraordinaire, et l'invraisemblance de son accessibilité à toutes les âmes éclate de toutes parts.

CHAPITRE V

La connaissance dans la Contemplation infuse est-elle différente de degré ou de nature ?

Nous retomberions dans la confusion des Contemplations acquise et infuse si nous n'admettions entre elles que des nuances d'intensité ou de degré et non une distinction de nature. Le nouveau problème est donc capital : on peut même dire qu'il domine et commande tous les suivants. Il s'agit de savoir si la Contemplation infuse n'ajoute pas des éléments nouveaux extraordinaires. Et comme la connaissance est l'élément premier et fondamental de la Contemplation avant celui de l'amour, d'après saint Thomas, commençons par elle et prenons ainsi le taureau par les cornes.

Sur ce point, l'enseignement de Benoît XIV, nous l'avons vu, est formel. « Tandis que dans la Contemplation acquise, nous a-t-il dit, on ne connaît pas d'autres objets que ceux déjà connus par la foi, dans la Contemplation infuse, Dieu nous révèle des objets nouveaux par l'infusion de nouvelles espèces, *novas corum species infundendo*, ou bien nous montre les objets déjà connus avec des détails et des compléments nouveaux. » Des espèces nouvelles — ou totalement ou partiellement (1) nouvelles — y sont donc toujours infuses. Tel était l'enseignement commun des théologiens, au moins aux XVIIe et XVIIIe siècles, d'après le Card. de Lauria et Benoît XIV. Mais ces théologiens eux-mêmes où avaient-ils puisé ? Sans doute dans saint Thomas et son école, comme nous le verrons au chapitre suivant ; mais aussi dans les nouveaux écrits des grands mystiques dont les noms retentissaient alors partout, notamment sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.

---

(1) S. Thomas admet l'infusion d'espèces *partiellement* nouvelles ou complémentaires des espèces déjà acquises normalement : (Dico) formas tunc acceptas ex influxu superioris substantiæ, esse formales et completivas respectu formarum acquisitarum a sensibus (IV Dist. 50, a. 2, ad. 4).

*
* *

Voici ce qu'enseigne celui-ci — avec sa double autorité de théologien et de mystique canonisé par l'Eglise — sur l'opposition radicale entre les deux sortes de connaissance.

La Contemplation infuse se distingue de l'autre, dit-il, « *comme la lumière du jour des lumières artificielles* » (*Montée*, II, 15) ; « elle revêt l'intellect d'une manière... si *éloignée* « *de toutes les formes intelligibles* (espèces abstraites) qu'il est « *incapable de s'en rendre compte...* », elle « *sépare l'intellect de ses lumières ordinaires* » (*Montée*, II, 14) ; et « comme dans l'ordre de la nature, l'âme ne peut agir par elle-même que grâce à l'intermédiaire des sens, il en résulte que *dans cet état*, c'est Dieu qui agit particulièrement en elle » (*Vive flamme*, str. III, § 5). « Cette théologie mystique, répète-t-il ailleurs, est si simple et si spirituelle que, n'entrant point dans l'entendement revêtu d'images ou d'espèces sensibles, l'imagination et les sens ne peuvent se la représenter... Selon la doctrine de saint Thomas, elle est communiquée et infuse dans l'âme... Dans les visions, il y a des images sensibles, mais cela est impossible dans la Contemplation pure et infuse » (*La Nuit*, l. II, ch. XVII). Donc, plus d'intermédiaire des sens, plus d'idées abstraites des images sensibles, mais des espèces infuses par Dieu.

On objecte que les *visions* intellectuelles sont très rares : ce que nous admettons. Ainsi en est-il des visions intellectuelles de Notre-Seigneur ou des Saints Anges. Mais ici, il ne s'agit pas de visions ni de révélations particulières et distinctes, qui sont des *accidents* de la vie mystique et séparables de la Contemplation. Il s'agit de l'*essence* même de la Contemplation infuse, c'est-à-dire d'une forme générale et confuse de révélation de la présence de Dieu en nos consciences et susceptible d'une infinité de degrés de lumière, qui va de l'obscurité du toucher spirituel, jusqu'à la vision plus ou moins lumineuse.

Ce n'est pas à dire que, dans la Contemplation *imparfaite*, Dieu ne puisse se borner à *élever* ou à *combiner* des espèces

intelligibles déjà élaborées par l'abstraction de l'homme, sans en former de nouvelles. S. Jean de la Croix l'a finement observé : « S'agit-il de certains goûts de Dieu, dit-il..., c'est autre chose ; d'ordinaire, ces faveurs se manifestent sous des formes sensibles qui permettent... des comparaisons... Mais *cette possibilité est exclue dans l'état de contemplation pure* qui défie toute description » (*Nuit*, II, 23 ; — *Cantique spir.*, str. 14, 15).

Cette Contemplation imparfaite est déjà comme une aurore naissante, une contemplation commencée, et nous en avons fait le *pont* qui relie l'Ascétique à la Mystique (Cf. p. 99, 100).

* * *

Avant saint Jean de la Croix, sainte Thérèse avait donné le même enseignement, quoiqu'elle ne fût pas théologien et qu'elle se contentât de décrire sans vouloir faire de spéculation théologique. Comme lui, elle admet une différence d'ordre ou de nature et non pas seulement de degré entre les deux contemplations.

Il suffirait d'avoir lu sans préjugé, une seule fois, les descriptions des quatre dernières demeures du Château de l'âme (mariage spirituel, union extatique, union simple et même quiétude) pour être aussitôt convaincu que ces quatre états mystiques ne sont nullement *dans la même ligne* que les oraisons inférieures de la vie spirituelle. Ils sont au contraire d'un ordre à part : cela saute aux yeux, à ce point que M. Saudreau a tenté de les classer tous (sauf la quiétude) en dehors des voies normales de la vie mystique ! Amputation que le P. Arintero blâme si fort et déclare, avec juste raison, « tout à fait inadmissible » (1). Donc la connaissance y est d'un ordre à part. Ecoutons comment s'en explique sainte Thérèse elle-même.

« Dans la Théologie mystique dont j'ai commencé à parler, l'entendement n'agit plus (par son mode ordinaire) parce que

(1) *Cuestiones misticas*, 2e éd., p. 51.

Dieu le suspend, ainsi que je l'exposerai plus au long dans la suite... Ce que je désapprouve, c'est qu'on ait la prétention de le suspendre soi-même (*Avis aux quiétistes* !)... Quand c'est Dieu qui suspend et arrête l'entendement, il nous fournit (d'autres espèces) de quoi admirer et de quoi nous occuper : alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous recevons, sans discourir, plus de lumières que nous ne pourrions en acquérir en bien des années par toutes nos industries terrestres » (1).

Ainsi, deux éléments : l'un *négatif*, obtenu par la suspension du discours, du raisonnement, des concepts abstraits et des formes normales de la sensibilité, d'où les concepts sont abstraits (2) ; l'autre *positif*, c'est la réception des espèces infuses remplaçant les abstraites : le vide est aussitôt comblé et merveilleusement comblé.

Quant au *mode* de cette opération intellectuelle, la Sainte ne cesse de nous le répéter, c'est l'*union* immédiate de l'âme à Dieu, d'esprit à esprit, tantôt par un *contact* plus ou moins obscur et confus (*la divine Ténèbre*), tantôt plus rarement, par une *vue* plus ou moins claire de sa présence, selon les degrés de la contemplation. C'est ce qu'elle nomme une « *présence de Dieu sentie* », une « dilatation de l'intelligence », un « rayon qui perce la nuit », une « foi transparente », une union « d'essence à essence », avec la seule « divinité », une « fusion » avec l'Esprit infini, qui *ne fait qu'un* avec l'âme, suivant le mot de saint Paul qu'elle aime à répéter : *qui adhæret Deo, unus spiritus est* » (I Cor, V, 17).

Or il est clair, pour tout esprit non prévenu, qu'il ne s'agit plus ici d'un mode *ordinaire* d'agir de la grâce et des dons du Saint-Esprit. Ni l'élément *négatif*, ni l'élément *positif* que sainte Thérèse vient de décrire ne se retrouvent, même à un faible degré, dans les oraisons ordinaires d'un chrétien. Il s'agit donc ici d'un mode extraordinaire de contemplation,

(1) *Vie*, ch. XII, trad. nouv., Paris, 1907, t. I, p. 160.

(2) S. Thomas dit de même : Pour la Contemplation, deux obstacles doivent être éliminés, *quod duplex difformitas amoveatur*, à savoir les *images* des choses extérieures et le *raisonnement* (2ª 2æ, q. 180, a. 6, ad 2ᵐ) — contrairement à la condition normale de l'intelligence humaine.

surnaturel à la fois quant à la *substance* et quant au *mode*, comme disent les théologiens, *quoad substantiam et quoad modum*. Les contemplatifs qui en ont fait l'expérience — et qui sont les meilleurs juges — sentent si bien la différence radicale des deux modes de connaissance que, lorsqu'ils sont élevés à la contemplation infuse, il leur semble entrer dans un monde tout nouveau et si différent du premier qu'ils en sont déconcertés et demeurent dans la plus étrange stupéfaction. C'est là pour eux une épreuve redoutable que tous les directeurs constatent. Ils se reconnaissent si impuissants à traduire ces connaissances infuses en images sensibles, en concepts abstraits, discours, en suivant le mode humain, qu'ils balbutient, navrés, forcent les métaphores, sérient les contradictions, et s'excusent de ne pouvoir exprimer l'ineffable, comme le prophète : *A*, *A*, *A*, *Domine*, *ecce nescio loqui* (*Jérem* : 1, 6).

L'élément nouveau et infus dans la connaissance contemplative apparaît donc ici d'une manière indéniable. C'est là, nous écrivait un vénérable religieux, bien connu pour ses ouvrages vécus de mystique, « une preuve vraiment décisive ».

« Impossible, dit à son tour le P. Maréchal, d'effacer ou d'atténuer la démarcation si nette que tracent unanimement les écrivains mystiques, seuls expérimentateurs en l'occurrence, entre la Contemplation ordinaire, c'est-à-dire la Contemplation acquise même très élevée, et celle de l'Union pleine. On ne peut nier qu'ils aient le sentiment d'une différence radicale, d'une absence d'une commune mesure » (1).

* * *

Et que l'on n'objecte pas que dans le texte cité de sainte Thérèse, il s'agit de quelque degré suréminent de la Contemplation ; il s'agit au contraire des « *prémices* » des faveurs mystiques et du premier degré de la Quiétude. Notre Sainte le déclare expressément : « Voici, dit-elle, les prémices de la faveur dont je viens de parler... J'étais tout à coup saisie du senti-

(1) *De quelques traits...*, p. 465 de la Revue de Philos. ou 52 du tiré à part.

ment de la présence de Dieu. Il m'était absolument impossible de douter qu'il fût au-dedans de moi, ou que je ne fusse tout abîmée en Lui. Ce n'était pas là une vision ; c'est, je crois, ce que l'on appelle Théologie mystique (sensation consciente du divin)... L'entendement n'agit plus (par concepts abstraits), cependant il ne se perd pas. » (*Vie*, ch. X, p. 119.)

Le seul cas où l'entendement n'est pas suspendu c'est le *Recueillement passif* qui prépare la Quiétude. Aussi sainte Thérèse lui refuse-t-elle le nom de Contemplation mystique et ne l'appelle que « le vestibule » ou « l'antichambre ». La suspension de l'entendement qui n'agit plus selon son mode humain par des espèces abstraites des images sensibles, mais par des espèces divinement infuses, tel est donc, pour sainte Thérèse, le critère, la note caractéristique qu'elle put constater, dit-elle, « dès que je commençais à avoir un peu d'oraison, surnaturelle, j'entends de quiétude » (*Vie*, ch. XXII). Ce témoignage est clair et décisif : contre lui viendront se briser tous les raisonnements *a priori* des théologiens spéculatifs.

Saint Jean de la Croix, sur ce point, ne cesse de faire écho à sainte Thérèse. « Dans la Contemplation mystique, dit-il, l'exercice des puissances cesse... la lumière et la suavité d'amour se répandent dans l'âme sans qu'elle agisse... Dieu se communique passivement à l'âme *comme la lumière matérielle à celui qui tient les yeux ouverts* » (*Montée*, II, XIII, p. 164). Et ces touches divines, fait-il remarquer un peu plus loin, ne donnent pas seulement un amour nouveau, mais des connaissances nouvelles, *toqui di noticia y sabor* (*Ibid.*, XXIV, p. 237), ne serait-ce que la connaissance de la présence et de l'action en nous du divin Agent. Ailleurs, il résume en ces deux mots lapidaires la nature même de la pure contemplation: *contempler*, pour l'esprit, ce n'est pas agir, *c'est recevoir* : « *la contemplacion pura consiste en recibir* » (*Vive flamme*, str. III, § 7).

Et recevoir quoi ? — C'est recevoir « *la touche de l'intelligence* » où Dieu « imprime (*species impressa*) une connaissance pure et sans abstraction d'images », et dans le cœur, « *la touche du pur amour* », comme ce saint mystique le répète

si souvent (1). L'âme contemplative devient ainsi entièrement passive sous la touche divine : elle reçoit une connaissance *toute faite*, un amour *tout fait*, qui provoquent aussitôt, par réaction, le consentement et l'acte vital de la Contemplation.

La nouvelle école, au contraire, prétend que l'esprit n'y reçoit aucune espèce infuse, qu'il continue à produire ses concepts abstraits avec une force d'autant plus grande qu'il est poussé davantage par les dons du Saint Esprit : le renversement de la doctrine thérésienne est ainsi complet.

La même discussion va se poursuivre sous une autre forme — tant son importance est grande — dans le chapitre suivant. Cette nouvelle manière de connaître par touches ou espèces infuses est-elle analogue à celle des Anges ?

CHAPITRE VI

La Contemplation Angélique.

Sans en avoir l'air, cette question est très importante puisqu'elle a commencé un véritable schisme dans la nouvelle école. Nous lisons en effet dans les *Cuestiones misticas* du P. Arintero, p. 51, ces paroles auxquelles nous applaudissons, car elles sont un acte de franchise et de courage.

« Ce qui nous paraît le plus inacceptable dans la doctrine de « M. Saudreau, peut se ramener aux points suivants : 1° le fait d'ex- « clure, comme il semble exclure ou exclut en effet de l'état *mys- « tique ordinaire* (auquel il convient que nous sommes tous appelés (?)

(1) « Comme la passion réceptive de l'entendement est seule susceptible d'accepter passivement la connaissance pure — bien entendu, après sa purification — pour ce motif, avant que la purification soit faite, l'âme éprouve moins souvent la touche de l'intelligence que celle de la passion de l'amour » (S. JEAN DE LA CROIX, *La nuit*, l. II, ch. XIII, trad. Hoornaert). — « La lumière que l'âme doit recevoir surpasse toute clarté naturelle et n'est pas naturellement perceptible par l'intelligence » (*Ibid.*, ch. IX). — Notez que le mot de « *touches divines* » dans le langage des mystiques a deux sens : 1° un sens général qui désigne la passivité consciente et confuse de la contemplation infuse ; 2° un sens propre à certaines connaissances ou révélations distinctes et à certains goûts délicieux qui sont des grâces accessoires de la Contemplation (Cf. *Montée du C.*, l. II, ch. XXXII).

« et pouvons aspirer comme à un terme nécessaire à notre perfection)
« précisément ce qu'il y a de plus notable et estimable en lui, et ce
« qui peut vraiment nous constituer en *état parfait*, — est ce qu'il
« appelle d'un nom un peu nouveau l'*état angélique*, où il fait rentrer
« comme si elles étaient exceptionnelles et rares toutes les communi-
« cations divines où n'intervient pas l'imagination et qui par là même
« ne sont pas conformes au mode habituel de comprendre des hommes,
« mais à celui qui est propre aux Anges... »

Le P. Arintero se sépare donc de l'école Saudreau pour soutenir avec conviction que le mode angélique de connaître, par infusion et sans abstraction, est précisément ce qu'il y a de plus remarquable et de plus important dans la contemplation vraiment infuse. C'est aussi notre thèse et celle que saint Thomas a soutenue avec une remarquable insistance, à la suite de Denys. Ecoutons sa magistrale leçon.

* * *

La vie contemplative, dit le Docteur Angélique, appartient à l'intelligence humaine en tant qu'elle devient plus ou moins semblable à celle des anges : *Actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet secundum quem homo cum angelis convenit* (2a 2æ, q. 180, a. 6, ad 2um).

Et ailleurs : *Homo in quantum contemplativus, est aliquid supra hominem, quia in intellectus simplici visione continuatur superioribus substantiis quæ angeli dicuntur* (III, Dist. XXXV, q. 1, a. 2, sol. 3).

Appliquant ces principes au premier contemplatif, voici ce que le saint Docteur nous enseigne sur la Contemplation de Dieu et des choses divines par Adam en l'état d'innocence, — et nous savons que c'est la Contemplation même d'Adam, reconquise par les mérites du Rédempteur, dont jouissent nos saints mystiques.

« Le premier homme, dit-il, avait deux manières de connaître Dieu : l'une analogue à celle des Anges, par une *inspiration intérieure* (la Contemplation infuse) ; l'autre, par le miroir des créatures sensibles, comme pour nous tous dans

l'état présent (1) ». Puis il explique : « Cette inspiration intérieure était un rayonnement de la sagesse divine... imprimant dans son intelligence une certaine similitude spirituelle (*espèce impresse infuse*). Et c'est ainsi, répète-t-il, qu'Adam devenait semblable à l'Ange dans la connaissance de la contemplation, par un don de la grâce (tandis que pour l'Ange, c'était par un don de nature) » (2).

Ailleurs, le même saint Docteur dit expressément que son intelligence connaissait Dieu par l'infusion d'espèces impresses, ce qui est le propre des anges : *per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum* (*De Verit.*, q. 13, a. 2).

Dans ce même passage, il ajoute un curieux parallèle entre le sommeil mystique d'Adam et le ravissement de saint Paul. Le premier, dit-il, fut la Contemplation de Dieu dans des espèces impresses infuses à la manière des anges et non dans son essence ; le second fut la contemplation de Dieu dans son essence même (3).

*
* *

Reste à préciser cette connaissance directe de Dieu qu'avaient les Anges dans leur état d'épreuve. Saint Thomas va encore nous y aider. Il y a, répète-t-il, trois sortes de connaissance de Dieu : 1° dans son essence ; 2° par les espèces impresses infuses ; 3° dans le miroir des espèces abstraites des créatures sensibles. Or les anges ne jouissaient pas naturellement

(1) In primo homine duplex cognitio erat : una qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam ; alia, qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas (*De verit.*, q. 18, a. 2, c.).

(2) Cognoscebat Deum per inspirationem internam ex irradiatione divina Sapientiæ, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa... Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis, per gratiam (*De Verit.*, *Ibid.*, ad. 4).

(3) Et hoc dupliciter : uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum ; et sic fuit extasis Adæ, ut dicitur *Gen. II*, in *Glossa* ordin... quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ et intrans sanctuarium Dei, novissime intelligeret. — Alio modo, secundum quod intellectus videt Deum per essentiam, et ad hoc fuit raptus Paulus (*De Verit.*, q. 13, a. 2, ad. 9um).

de la première ; mais ils n'étaient pas liés à la troisième puisqu'ils n'ont pas d'organes sensibles. Leur connaissance était donc intermédiaire *media est.*

Elle n'était pas spéculaire comme la troisième, ni intuitive au sens de la vision béatifique, et quoiqu'elle fut plus rapprochée de la troisième que de la première, il faut maintenir qu'elle n'était pas spéculaire mais directe et *assimilable à la perception immédiate des sens externes par espèces impresses.* Saint Thomas l'enseigne formellement : *media est inter duas et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem* (*impressam*) *ab ea acceptam* (1a, q. 56, a. 3). *Quasi species impressa rei visæ* (*De Verit.*, q. 18, a. 1).

Or la vision par *espèces impresses* est précisément le type de la vision immédiate chez l'homme. Saint Thomas lui-même le fait observer lorsque, en comparant la vision d'Adam innocent à celle des Anges, il ajoute : Comme les Anges, Adam voyait Dieu sans intermédiaire, *sine medio*, non qu'il le vît dans son essence, mais dans son opération imprimée en son intelligence par des espèces impresses infuses. *Dicitur* (*Adam*) *Deum* **sine medio** *vidisse, non quia per essentiam videret, sed... mediante effectu spirituali* (*species impressa*) *in intellectum ejus resultante, sicut angeli in primo statu* (*Deum*) *videbant* (*In II*, Dist. 23, q. 2, a. 1).

Cette vision n'atteint donc pas l'essence de Dieu, pas plus que dans la perception des sens externes nous n'atteignons l'essence des corps ; il suffit d'atteindre sans raisonnement leur présence et leurs opérations en nous, pour affirmer leur perception immédiate. Sur ce point, saint Thomas est inflexible : pas d'espèce *expresse* ni de miroir idéal dans la perception des sens, et l'espèce *impresse* n'est pas le *id quod*, ni même le *id in quo* percipimus, sinon, nous retomberions dans les théories Suarézienne et Cartésienne des images intermédiaires, qu'il a à l'avance si énergiquement combattues.

On objecte que les Anges ayant été pourvus d'espèces intelligibles dès leur création (1ª, q. 56, a. 2), celles-ci ne sont plus que des souvenirs, des idées innées, ou des miroirs dans lesquels ils connaissent Dieu indirectement. — Parler ainsi, ce

serait oublier que la conservation étant une *création continuée*, suivant la belle théorie de saint Thomas, l'infusion de ces espèces impresses se poursuit à chaque instant. Dans l'action divine qui les infuse sans cesse, les Anges peuvent donc saisir — comme au premier instant — et contempler sans cesse la présence du divin Agent. Leur connaissance de Dieu n'est point spéculaire mais directe. A plus forte raison pour Adam qui n'a jamais eu d'idées innées de Dieu, comme nos adversaires le reconnaissent.

* * *

Ce n'est pas que nous assimilions complètement la connaissance des Mystiques à celle des anges. Il y a entre elles analogie dans le mode, par espèces que Dieu leur infuse directement, et non pas identité. En effet, les espèces angéliques sont toujours de nature purement spirituelle, et naturellement inintelligibles à l'homme, *sunt supra mentem hominis*. Celles des contemplatifs sont souvent identiques aux espèces venues par les sens ; et lorsqu'elles sont spirituelles et *supra mentem*, dans les degrés les plus sublimes de la contemplation (1), elles peuvent avoir, chez l'homme, un *écho* dans les organes des sens. Non seulement le cœur de chair est ému et tressaille, suivant la parole du Psalmiste, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (*Ps.* 83, 3), mais encore l'intelligence recherche des images sensibles pour traduire en concepts abstraits et exprimer l'ineffable en langage humain (2).

Ce sont là des *conséquences* que les anges n'éprouvent pas. La connaissance dans l'acte sublime et passager de la con-

---

(1) Fit extasis... cum aliquis etiam actu ab usu sensuum abstrahitur, ad aliqua supernaturaliter videnda. Videtur autem supernaturaliter præter sensum, et intellectum, et *imaginationem*... Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum, per aliquas *intelligibiles immissiones* (species impressas), quod est proprie Angelorum ; et sic fuit extasis Adæ (*De verit.*, q. 13, a. 2, ad. 9). — Cf. DENYS LE CHARTREUX, In com. de mystica theol., a. 8. — CARD. BONA, *Via compendii ad Deum*, ch. x, n° 1.

(2) Cf. S. THOMAS, 1 a 2 æ, q. 24, a. 3, ad. 1 ; — 2 a 2 æ, q. 82, a. 4 ; — 3 a, q. 79, a. 1, ad. 2.

templation n'en demeure pas moins semblable à celle des anges par son *origine* et ses *causes*, sinon par tous ses effets. Cela suffit pour la dire en quelque manière, angélique, et pour affirmer avec saint Thomas que tous les contemplatifs marchent *à la suite des anges* : *Homo in quantum est contemplativus est aliquid supra hominem quia in visione simplici intellectus* (sans abstraire) *continuatur homo superioribus substantiis quæ intelligentiæ vel Angeli dicuntur* (In III, dist. 35, q. 1, a. 2).

Le P. de Maumigny pouvait donc écrire : « La contemplation imparfaite est un commencement de langage angélique ; la contemplation parfaite va beaucoup plus loin et rend l'émule des anges. C'est la traduction littérale de la parole de saint Thomas « *sicut alter Angelus* » (1), et M. Saudreau n'avait aucun droit de s'en scandaliser (2). Bien au contraire, en niant cette ressemblance des contemplatifs avec les saints Anges, si nettement enseignée par saint Thomas, il rabaisse la contemplation infuse et la confond avec l'acquise.

M. Saudreau objecte encore que si les anges voient Dieu (au sens expliqué), les démons le voient aussi. Mais la réponse est aisée. Les démons n'ont pas perdu leur nature angélique, ni ce pouvoir radical, si Dieu juge bon de continuer à se montrer à eux (3). Dans ce cas, sa vue — nullement amoureuse, mais chargée de haine — serait leur supplice. C'est en ce sens que le P. Garrigou-Lagrange (*La Vie spirit.*, mars 1920, p.369) a dit fort justement (après le P. Rousselot) que les démons *voient le surnaturel en creux* et au rebours de nous. Ce mot de *croire* n'ayant pas la même signification pour eux et pour nous : *Credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et de dæmonibus ; nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso sicut et in fidelibus* (*De Verit.*, q. 14, a. 9, ad. 4). Les démons

(1) Adam autem in statu innocentiæ, per gratiam habuit illum modum visionis quam habet angelus per naturam, ut dictum est ; et ideo dicitur sicut alter angelus (*De Verit.*, q. 18, a. 1, ad 12).

(2) Saudreau, *Les faits extraordinaires*, p. 175.

(3) Omnes Angeli, boni et mali, intime contemplantur (Deum), quia scientiam (Dei) a sensu non accipiunt (II *Dist.* X, q. 1, a. 3, ad 2). Dæmones dicuntur inter *assistentes* (Dei) in quantum cum eis (bonis) conveniunt in primo modo intimæ contemplationis (*Ibid.*).

perçoivent l'*aimable* comme *haïssable*, mais ils le perçoivent. Leur perceptivité est seulement renversée.

Le mode angélique de connaître Dieu n'est donc pas à exclure de la contemplation infuse ou extraordinaire, puisqu'il en est le fond — à des degrés divers — nous venons de le voir — d'après saint Thomas, sainte Thérèse, saint Jean de La Croix, et Benoît XIV qui les a résumés.

Ce mode est surhumain, mais il comporte tous les degrés possibles de lumière : depuis la révélation obscure de la seule présence de Dieu en nos âmes, jusqu'à celle de ses plus sublimes mystères. Ainsi des saints Anges, dont l'illumination varie avec leur hiérarchie, leur capacité et les desseins de Dieu.

Concluons que ce qui distingue les voies mystiques ou passives des voies ordinaires, au point de vue psychologique, est le privilège accordé à l'âme purifiée de se détacher par degrés des liens du corps, jusqu'à pouvoir agir à la manière des purs esprits (1).

* * *

Une *première objection* contre la connaissance angélique dans la contemplation mystique a été faite par la *Vie spirituelle* de février 1922, p. 393. « Il s'en suivrait, y lisons-nous, que la contemplation mystique serait d'un ordre immensément inférieur à celui de la grâce sanctifiante et des vertus théologales. Elle ne serait pas (?) une participation de la nature et de la vie divines, mais seulement de la vie angélique : il y a un abîme entre les deux... N'est-ce pas, en paraissant

(1) Nous retrouvons les mêmes vues chez Dom Mager, O.S.B. « Dans la manière d'agir de l'âme, il y a une différence d'espèce qui permet de définir l'essence de la vie mystique : dans la vie intérieure ordinaire l'âme agit en union avec le corps ; dans la vie mystique, elle en vient par degrés à la manière d'un pur esprit... En marquant cette différence, les théologiens modernes, comme Jean de S. Thomas, ne s'opposent pas aux mystiques anciens, mais précisent l'aspect psychologique de la vie mystique, beaucoup moins examiné par eux que son aspect théologique » (*Pastor Bonus* de Trèves, 1920-21, p. 143-149, Revue allemande *Theologie und Glaube*).

élever beaucoup la contemplation mystique, la rabaisser considérablement ? » — Rassurez-vous, mon Rév. Père, pour nous, l'infusion d'espèces impresses *n'exclut* nullement la participation ni à la nature divine par la grâce sanctifiante, ni à la vie divine par les vertus et les dons du Saint-Esprit. Une telle énormité est loin de notre pensée et vous nous la prêtez bien gratuitement. Nous disons seulement que le contemplatif participe à la vie divine par un procédé quasi-angélique. Les anges eux-mêmes, élevés à l'ordre surnaturel, y participaient ainsi. Loin de s'exclure, ces deux faits s'unissent à merveille. Du reste, le R. P. lui-même se voit bien forcé (p. 394) d'admettre des espèces impresses au moins dans les états supérieurs de la contemplation qu'il appelle ailleurs « *suréminente* » (1). Ce n'est donc pas la « rabaisser considérablement ». — Ce qui prouve que la Contemplation n'est qu'un *moyen* et non une *fin* ; un moyen (entre plusieurs autres) de participer à la vie divine et à la sainteté et non pas cette vie divine et cette sainteté elles-mêmes. Or c'est là perpétuelle confusion de nos adversaires.

Deuxième objection. On lit à la page 395 : « Vouloir expliquer ce mode surhumain (de la Contemplation) *non par* (?) la lumière infuse du don de Sagesse, mais par des espèces infuses, semblables à celles des anges..., serait *matérialiser* (? !) la doctrine de saint Thomas... » — Encore une *exclusion* qu'on nous attribue gratuitement ! Nous soutenons avec saint Thomas que *deux moyens* sont également requis pour la Contemplation : le *lumen* des dons, surélevant la faculté pour mieux juger de ce qui est vu et, en outre, du côté de l'objet, la *species*, nous présentant du nouveau. Nous avons cité plus haut les textes formels du saint Docteur : *indigebat* (Adam) *duplici medio... similitudo Dei et lumen...* (2). Or, supprimer le premier de

(1) Garrigou-Lagrange, *Perfection chr. et contemplation*, p. 384 ; Appendice, p. 57, 92.

(2) Indigebat (Adam) *duplici medio*, scilicet medio quod est similitudo Dei (*species impressa*), et quod est elevans vel dirigens mentem (*lumen*) (*De Verit.*, q. 18, a. 1, c.). — Indigebat (Adam) medio quod est *species* rei visæ : quia per aliquod spirituale *lumen* menti hominis infusum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa luminis increatæ, Deum videbat (*Ibid.*). — La contemplation ordinaire,

ces moyens, la *species*, pour ne retenir que le second, le *lumen*, comme le fait le R. P., serait non plus *matérialiser* la doctrine de saint Thomas, mais au contraire l'*idéaliser* : ce qui ne vaut pas mieux. Il faut donc retenir les deux à la fois : la forme et la matière, la lumière qui éclaire et l'objet nouveau éclairé, et ne pas prendre de telles libertés de découpage avec les textes les plus formels de saint Thomas, lorsqu'ils nous gênent.

La *troisième objection* découle des deux précédentes et ne vaut pas mieux. Il paraît qu'en attribuant à la Contemplation infuse un mode angélique, et partant préternaturel, nous transformerions cette grâce dite *gratum Deo faciens* (ou pour l'utilité de l'âme ou du corps de celui qui la reçoit), en grâce *gratis data* (ou pour l'utilité des autres). — Mais cette conclusion ne s'impose pas. Avec saint Thomas, nous distinguons deux sortes de grâces *gratum faciens* : les unes sont de l'ordre ordinaire et les autres préternaturelles. Comme exemple de ces dernières, le S. Docteur cite, pour les biens du corps, l'*impassibilité*, qui est évidemment d'ordre préternaturel (1). De même, pour les biens de l'âme, le mode angélique de contemplation, par espèces infuses, est à la fois *gratum faciens* et préternaturel. Bon gré, mal gré, M. R. P., dans la contemplation infuse, vous vous heurtez à cet élément extraordinaire, dont vous ne voulez à aucun prix, afin de pouvoir soutenir, contre toute vraisemblance, qu'elle est accessible à tous.

* * *

Cette première brèche à la théorie de M. Saudreau en entraîne une seconde qui, en la ruinant de fond en comble, va compléter le schisme du P. Arintero.

---

n'ayant rien à découvrir de nouveau, se contente du *lumen* des dons, pour admirer et approfondir ce qu'elle sait déjà par la raison ou la foi. Seule, la contemplation extraordinaire a besoin d'appliquer le *lumen* à des *espèces* infuses, pour y découvrir du nouveau et ne pas fonctionner à vide. Nier les espèces infuses, c'est donc, encore une fois, nier les deux ordres de Contemplation.

(1) Gratia gratum faciens... qua perficitur vel secundum animam, vel secum dum corpus, sicut... impassibilitas corporis (II, Dist., 29, q. 1, a. 3, c.).

« Le second point qui ne nous satisfait pas, dans la doctrine de « M. Saudreau, écrit le savant Dominicain espagnol..., est son insis- « tance à repousser et à rabaisser l'importance des « *sens spirituels* »... « arrivant parfois à exclure cette merveilleuse et indéniable *perception* « *surnaturelle* de Dieu, comme si elle était incompatible avec l'état « de *viatores.* » (*Ibid.*, p. 56.)

Ce sera le sujet des controverses suivantes.

CHAPITRE VII

La Perception « intermédiaire » de Dieu est-elle une « invention » du P. Poulain ?

Entre la vision de Dieu dans son essence, comme celle des bienheureux dans le ciel, et sa contemplation dans le miroir des concepts de la raison et de la foi, nous admettons, avec saint Thomas (*De Verit.*, q. 18, a. 1), une contemplation intermédiaire, *media est*, dit-il, qui s'opère — comme nous l'expliquerons plus loin — grâce à une action directe de Dieu en nos consciences et dans laquelle nous saisissons immédiatement et sans raisonnement, non pas la nature, mais la présence en nous du divin Agent, senti dans son action même. C'est ainsi, par exemple, que nos consciences saisissent, non pas la nature, mais l'existence du moi pensant, à travers notre action même de penser, directement et sans raisonnement.

Telle est notre thèse, dégagée de tous les malentendus et de tous les travestissements dont on l'a défigurée.

Or M. Saudreau ayant porté contre le regretté P. Poulain dans la *Vie spirituelle* (mars 1921, p. 164, note), cette grave accusation d'être l'inventeur de cette opinion, s'est attiré la réplique suivante dans la même *Revue* (juin, p. 234).

... Je n'ai que l'embarras du choix dans ma réplique. *Pour aujourd'hui*, je me bornerai à un argument d'autorité, et je choisis cette autorité parmi celles qu'il se plaît lui-même à invoquer.

Il s'agit du célèbre P. Arintero, O. P., qui, à l'Université de Salamanque, enseigne expressément les *deux thèses* thomistes suivantes, qui sont aussi les miennes. Je les tire de ses *Cuestiones misticas*, édition de 1920, p. 58 et 62, et je les traduis littéralement, à l'intention de ceux de vos lecteurs moins familiarisés avec la langue espagnole.

1re Thèse : « Selon saint Thomas et la généralité des théologiens « et des contemplatifs, ces dons (de Sagesse et d'Intelligence) nous « permettent de percevoir en quelque façon le Divin, déchirant un « petit peu le voile du Mystère et nous donnant ainsi une connais- « sance *intermédiaire* entre celle de la foi et la faciale ou béatifique. « Or celle-là (l'intermédiaire) pas plus que celle-ci (la faciale) n'ont « absolument rien de commun avec l'Ontologisme (1). »

Notez cette dernière phrase comme réponse à une insinuation assez perfide. Seule, la vision *naturelle* de Dieu est de l'ontologisme ; nullement la vision *surnaturelle*, avec ou sans espèce infuse, également admise par saint Thomas lui-même.

2e Thèse : « D'après ces témoignages et beaucoup d'autres, la vision « susdite *intermédiaire* ne comprend pas d'ordinaire, mais peut « comprendre cependant, *per modum transeuntis*, la vision faciale « elle-même, ne différant de celle des bienheureux qu'en intensité « et en durée » (2).

A l'appui, le P. Arintero cite en note, au hasard, saint Thomas, le bienheureux Albert le Grand, saint Augustin, saint Basile, saint Ambroise, saint Bonaventure, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Alvarez de Paz, Schram, Philippe de la Sainte-Trinité, Louis de Blois, le vénérable Barthélemy des Martyrs, Antoine du Saint-Esprit, Suarez, Vallgonera, le cardinal Bona, Benoît XIV, Denys le Chartreux, le P. Nouet, Ribet, etc., etc. (3). Nous voilà donc en bonne compagnie, et cependant l'auteur a omis les plus beaux textes de saint Thomas, de Pierre Lombard, d'Origène, etc., que je me réserve de faire connaître *ailleurs*. C'est, comme on le voit, la tradition tout entière.

Lorsque M. Saudreau aura compris le sens de ces deux thèses, il est clair qu'il n'osera pas décerner au P. Arintero un prix d'invention *ex æquo* avec le P. Poulain, ni le plaindre charitablement de s'être laissé entraîner, comme moi, dans une opinion « plus qu'étrange », « inacceptable » et qui n'est « pas viable ».

Il devra donc avouer sa méprise, reconnaître que son accusation d'*invention* n'a pas l'ombre d'un fondement. Il s'agit ici d'un pro-

(1) « Segun santo Tomas y la generalidad de los teologos y contemplativos estos dones (Sagesse et Intelligence) nos permiten percibir de algun modo lo Divino rasgando un poquito el velo del mysterio y dandonos asi un conocimiento *intermedio* entre el de la fe y el facial o beatifico y que, a semejanza de este ultimo, nada absolutamente tiene que ver con el Ontologismo » (p. 58).

(2) « Segun estos y ostros muchos testimonios, no solo cabe la referida *visio intermedia*, sino que a veces, *per modum transeuntis*, puede caber la misma *facial*, no diffriendo de la que tienen los *comprensores* sino en la intensidad y duracion » (*Ibid.*, p. 62).

(3) Encore un texte décisif de Denys le Chartreux : « Via unitiva... in qua consistit Mystica illa quam describit magnus Dyonisius theologia, est secretissima mentis cum Deo locutio, *supermentalisque visio*, quæ in apice affectus consummatur et ecstasim operatur » (*Opera omnia*, t. 41, p. 155, 253, *De contempl.*, a. 19).

blème de métaphysique bien vieux, beaucoup plus complexe et plus profond qu'il ne pensait, et qu'il est impossible de résoudre par des arguments simplistes, comme la prétendue incompatibilité de toute connaissance intermédiaire avec l'état de voyageur...

Parfois, il est vrai, les Contemplatifs ne témoignent que des *effets* merveilleux où se reconnaît aisément l'action divine en leurs âmes ; mais parfois aussi ils témoignent de la *cause* qui produit ces effets : ils ont la certitude ineffable de saisir ou de percevoir le divin Agent lui-même dans son action. Or, ces deux points de vue, bien loin de s'opposer et de s'exclure comme contradictoires, s'unissent au contraire et se complètent fort bien (1)...

Vouloir, de parti-pris, n'accepter que la moitié de leur témoignage, serait le mutiler, et défigurer la Mystique...

CHAPITRE VIII

Toute perception de Dieu en cette vie est-elle impossible ?

D'abord, il ne s'agit pas de *comprendre* Dieu, mais seulement de percevoir sa présence. *Non agitur*, dit saint Thomas, *de cognitione comprehensionis* (*sed visionis*) (1a, q. 56, a. 3). Qu'une telle perception soit impossible à la puissance *naturelle* de l'homme, c'est encore admis par tous, surtout après la condamnation de l'ontologisme et du naturalisme.

Il ne s'agit donc ici que de la puissance de Dieu à se manifester à l'âme d'une manière surnaturelle, soit dans sa présence seule, soit dans son essence, mais transitoirement et d'une manière inférieure à la vision béatifique, ou de quelque autre manière inconnue. Or affirmer que cela est *impossible* à la puissance divine, comme le fait M. Saudreau, c'est lâcher un bien gros mot, que l'on n'a aucun droit de prononcer tant qu'on n'aura pas démontré que la chose est absurde parce qu'il y a contradiction évidente dans les termes.

Eh bien ! cette preuve est-elle faite ? Nous répondrons *non* sans hésiter, et nous osons ajouter qu'elle ne le sera *jamais*,

---

(1) Sᵉ Thérèse l'enseigne expressément : « La vérité de cette union à Dieu est rendue plus claire encore, avec le temps, *par ses effets*... Mais avec plus de certitude encore l'âme perçoit *les divines opérations* dont je parle.. Il y a un soleil d'où procède cette brillante lumière » (*Le Château*, 7ᵉ D., ch. II).

parce que ce qui n'est pas contradictoire après la mort ne saurait l'être avant. Le procédé seul nous échappe, mais nous n'avons pas le droit de mesurer les procédés divins aux étroites limites de nos conceptions individuelles, ni de mettre de telles bornes à la bonté et à la puissance divines. « Dieu, dit sainte Thérèse, aime extrêmement qu'on ne pose point de limite à ses œuvres » (*Château*, 1re D., ch. I).

Or Dieu se fait voir pleinement au ciel ; pourquoi, par anticipation, ne se laisserait-il pas entrevoir quelque peu sur la terre à ses futurs élus ? S'il est vrai que la Contemplation ici-bas soit ce sublime commerce de l'âme avec Dieu, si magnifiquement décrit et célébré par nos Saints mystiques ; s'il est vrai que la Majesté divine daigne s'abaisser jusqu'à l'homme au point d'avoir avec des âmes de choix une union si étroite, si familière, qu'on a pu l'appeler un contact ineffable, un baiser d'amour, une union nuptiale... pourrions-nous croire que l'Epoux Divin ne se montre jamais en quelque manière à l'épouse qui l'en supplie : *Ostende mihi faciem tuam* ; qu'il ne se laisse jamais au moins entrevoir par les fenêtres entrebâillées ou les barreaux de cette prison qu'est notre chair mortelle, *respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*, comme le chante le Cantique des Cantiques.

Non assurément. Rien n'est impossible à l'amour, lorsqu'il est l'amour divin. Que si le philosophe ne comprend pas *le comment*, qu'il se taise et adore en silence, mais qu'il ne dise jamais : c'est trop beau ! c'est impossible ! Après les merveilles de l'Incarnation, il n'y a plus rien d'incroyable.

Nous avons connu de vrais contemplatifs que leurs directeurs retenaient captifs dans cette prison du doute, se croyant victimes de quelque pieuse illusion et torturés en même temps par l'évidence contraire, qui nous ont remercié par ces chaudes paroles : « Vous avez libéré mon âme !... »

Désormais, ils ont pleine confiance en la promesse solennelle de Notre-Seigneur, qu'ils ne détournent plus de son sens littéral : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et* **manifestabo ei me ipsum** (Jo., XIV, 21).

Désormais, ils ne redoutent plus d'adresser au Bien-Aimé

la supplication ardente de saint Jean de la Croix : « *Faites voir votre présence. — Et que votre vue et votre beauté me fassent mourir. — Le mal d'amour ne se guérit que par la présence et la figure* ! » (*Cantique XI*). Et après avoir été exaucés au delà de toute espérance, après s'être écriés dans une extase ineffable : « *Que vous êtes beau, mon Bien-Aimé* ! » (*Cantiq.* I, 15 : IV, 10), ils rediraient plutôt la plainte amoureuse, si touchante, du même Saint : « *Détournez-les vos yeux, mon Bien-Aimé, car je meurs* !... » (*Cantiq. spirit.* XIII).

*
* *

Il n'est donc pas permis — comme le font nos adversaires — de prendre pour point de départ de leur exégèse cette prétendue « impossibilité » comme si elle était un principe évident de la raison, un critère de bon sens, pour interpréter les faits mystiques mille fois répétés au cours des âges. Ces faits ne relèvent que de la critique historique et nullement d'une prétendue impossibilité métaphysique.

On devine les graves conséquences d'un point de départ si gratuit et si faux. Tous les textes des grands Mystiques, attestant clairement le contraire, devront être interprétés non dans leur sens naturel et obvie, mais comme des allégories ou des métaphores. De gré ou de force, ils devront se plier aux exigences du parti-pris ; tous devront s'étendre sur ce lit de Procuste pour y être impitoyablement torturés et amputés.

En ces nouveaux exégètes, il nous semble revoir des revenants attardés du moyen-âge, affirmant, au nom de la vieille Physique, que les antipodes sont impossibles, attendu que les hommes ne sauraient marcher la tête en bas et les pieds en l'air, et s'obstinant à traiter de fables ou d'allégories tous les témoignages des explorateurs lointains revenus eux-mêmes des antipodes.

A cette thèse *a priori* de l'impossibilité, saint Thomas, qui en avait fait l'expérience, avait déjà répondu par cette affirma-

tion solennelle d'une clarté qui défie toutes les chicanes : « Même en cette vie, lorsque l'œil de l'âme a été purifié, par le don de l'Intelligence, Dieu peut être vu d'une certaine manière » ; « *In hâc etiam vita, purgato oculo, per Donum Intellectus*, **Deus quodam modo videri potest** » (1a 2æ, q. 69, a. 2, ad 3).

Affirmation que le saint Docteur aime à répéter : *Homo, etiam in hâc vita, prælibationem futuræ manifestationis accipit* (In III, dist. 24, q. 1, a. 1). Il ne recule même pas devant la possibilité de percevoir passagèrement, comme pour saint Paul, l'essence divine elle-même : *Quando non utitur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu, potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ* (2a 2æ, q. 180, a. 5, c.).

Et saint Jean de la Croix d'ajouter : « Oui, c'est Dieu lui-même, *el mismo Dio*, que l'âme sent et qu'elle goûte, non pas, sans doute, avec la plénitude et l'évidence de la claire vision béatifique... Ces lumières procurent la joie d'un faible et rapide coup d'œil sur l'essence divine et sur la vie éternelle » (*Montée*, l. II, ch. 26). — Paroles étonnantes assurément, mais d'une autorité théologique indiscutable, qui apportent des précisions nouvelles aux figures et aux images dont s'était déjà servi sainte Thérèse, mous montrant dans la 7e Demeure « Dieu faisant, dans sa bonté, comme tomber les écailles qui couvraient les yeux de l'âme » (*Château*, 7e D., ch. I).

Nous ferons grâce au lecteur des innombrables textes semblables de sainte Thérèse et des grands Mystiques dont Benoît XIV admet le sens littéral : *Deus se illis ostendit speciali modo* (plus haut, p. 294), et dont le P. Poulain a rempli deux chapitres les plus décisifs de son ouvrage. Recherchons plutôt *de quelle manière* a lieu cette vision, *quodammodo videri potest* ; et c'est saint Thomas qui va satisfaire notre légitime curiosité en nous expliquant *comment* peut se produire cette « connaissance expérimentale » du Divin, *perceptio experimentalis* (1a, q. 43, a. 5, ad 2 ; — I, *dist.* 15, q. 2, ad 5 ; — I *dist.* 14, q. 2. a. 2, ad 3) — que le Congrès thérésien n'a pas hésité à inscrire dans sa définition même de la Contemplation.

CHAPITRE IX

Comment peut s'opérer cette perception immédiate de Dieu ?

S. Thomas a dit et répété avec insistance (1) que la Contemplation de Dieu, *sur cette terre*, « *præsentis vitæ* », a trois procédés bien différents : ou *divin*, ou *angélique*, ou *humain*. « Sciendum quod Deus *tripliciter* contemplari potest. »

Il nous enseigne que Dieu peut être contemplé : 1° dans son essence comme saint Paul dans son ravissement ; 2° dans des espèces impresses infuses, à la manière des anges ; 3° dans le miroir des créatures sensibles et des concepts abstraits de la raison et de la foi que notre esprit y découvre.

Cette troisième manière étant indirecte et spéculaire, caractérise la contemplation ordinaire ou acquise, et n'entre pas dans notre sujet.

La première manière, la vision de Dieu dans son essence, sinon égale à la vision béatifique, du moins très inférieure et « intermédiaire entre la faciale et la vue indirecte de la foi », est admise par saint Thomas, Benoît XIV et le commun des théologiens — à quelques exceptions près, comme M. Saudreau qui l'estime impossible — et nous l'admettons avec eux, au moins d'une manière passagère, *per modum transeuntis* (2).

On l'estime généralement très rare, mais c'est là une question de statistique bien au-dessus de la portée de l'homme et qu'il vaut mieux laisser aux secrets jugements de Dieu. A notre très humble avis, rien ne nous oblige à la restreindre à Moyse et à saint Paul. La Très Sainte Vierge a dû en être favorisée, comme le soutient saint Bernard, et peut-être bien d'autres saints connus et inconnus (3).

---

(1) 1 a, q. 56, a. 3, c. — *in II Sent.*, dist. 4, a. 2, c ; — dist. 23, q. 2, a. 1, c. — *De Verit.*, q. 8, a. 3, ad 17 ; — 2 a 2 æ, q. 180, a. 6 ; — 1 a, q. 12, a. 9, c.), etc. — « Non est inconveniens et superfluum multis modis Deum cognosci posse ab eodem intellectu, sc. *visione beata*, *scientia infusa* et *acquisita* » (Jean de S. Th., tome VI, p. 632).

(2) « La vision de l'essence divine ne se communique à personne, si ce n'est peut-être en passant » (S. Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. 24).

(3) Cf. Vallgornera, *Théol. myst.*, q. 3, disp. 4, a. 5, n. 2. — Card. Bona, *De*

Pour qu'elle soit possible en cette vie, saint Thomas ne pose qu'une seule condition psychologique, celle du dégagement complet des sens. « Impossibile est hominem in statu præsentis vitæ videre Deum per essentiam, *nisi abstrahatur a sensibus* » (2a 2æ, q. 175, a. 1). Or cette condition peut se réaliser non seulement après la mort, mais encore durant la vie, par exemple, dans l'état extatique. D'où la distinction de saint Thomas entre la vie sensible *en acte* où cette vision est impossible et la vie sensible *en puissance*, où par le silence complet des sens, elle devient possible (2a 2æ, q. 180, a. 5).

Au fond, tout cela est très simple, très facile à comprendre, et la controverse ne s'anime et ne s'embrouille que sur le deuxième mode de Contemplation, d'après saint Thomas, par des espèces impresses infuses, ou connaissance infuse, à la manière des anges — et que nous avons appelé la perception immédiate de Dieu, non dans son essence, mais dans ses *opérations* en nos âmes — et nous avons hâte d'aborder le vif de ce sujet.

*
* *

Pour plus de clarté et de sûreté, prenons pour point de départ une concession récemment faite par nos adversaires et qui l'estiment sans doute de peu d'importance, alors que nous l'estimons capitale.

Dans son bel ouvrage sur *Dieu*, le P. Garrigou-Lagrange reconnaît que dans la Contemplation infuse « le Saint-Esprit se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie » (p. 717) et précisant encore plus sa pensée dans la *Vie spirituelle* (octobre 1920, p. 19 et 20) il écrit sans hésiter : « La vie mystique est la vie chrétienne devenue en quelque

---

Discret. spirit., ch. XVIII, n° 7. — Le P. Maréchal (*Recherches de sciences religieuses*, mars 1914, p. 145-162) et Mgr Waffelaert (cf. Van der Meersch, *De Deo Uno et Trino*, p. 243-244) pensent que cette vision pourrait être fréquente. — Le Bx Ruysbræck la regarde comme le « sommet » normal de la contemplation mystique (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1922, p. 250 et juillet 1923, p. 256).

sorte consciente d'elle-même... La présence de Dieu se fait sentir en nous comme le principe qui nous vivifie. »

On remarquera l'identité de ces paroles avec celles de sainte Thérèse : « Le surnaturel (mystique), déclare-t-elle, veut que dans cette oraison l'âme voie en quelque sorte de ses yeux (ou ait conscience de) ce concours particulier de Dieu. » (*Vie*, ch. XIV.)

De même, le P. Joret dans la *Vie spirituelle* (juillet 1920, p. 283) reconnaît que la Contemplation infuse se caractérise par une « expérience éprouvée à travers une sorte de passivité psychique » d'une action de Dieu, et par « une impression plus ou moins sensible d'une intervention étrangère ». Et il ajoute (septembre 1920, p. 449) : « Nous en prenons conscience (des opérations divines en nos âmes) comme de nos actes ordinaires, *pas davantage, mais pas moins non plus.* »

Déjà nous pourrions répliquer : *Donc, — comme pour nos actions ordinaires — nous prenons aussi conscience immédiate de* Celui *qui opère en nous ; nous prenons conscience à la fois de ses opérations et de sa présence réelle, sans toutefois découvrir son essence.* — C'est là tout ce que nous demandons.

Mais ne nous pressons pas de conclure et commençons par exposer la théorie philosophique.

Sur ce point de départ, je raisonne ainsi à la suite de saint Thomas : L'action de Dieu en nos âmes, comme toute action étrangère qui nous frappe, en devenant consciente, nous fait nécessairement saisir à la fois et immédiatement comme présents *l'action et l'agent*, ou si l'on préfère : nous fait saisir l'*agent dans son action* en nous, sans aucune induction et par une simple vue : dans l'action transparaît l'agent tel qu'il se manifeste. « *Simul enim dum videtur effectus*, dit saint Thomas, *videtur causa in ipso... est visio utriusque... Hæc cognitio*, ajoute-til, *non est discursiva* (sed intuitiva)... **una videt Deum in alia** » (*Contra Gent.*, l. III, ch. 49, 1). Donc, point de raisonnement, mais simple intuition (1). Ce mode de vision de Dieu

(1) L'action et l'agent étant inséparables, on ne peut sentir l'action sans la présence de l'agent. C'est là une intuition immédiate. Au contraire, dans l'exemple si mal choisi par le P. Poulain : *En connaissant la loi on reconnaît un législateur*, l'esprit fait un raisonnement et passe par induction de l'une à l'autre.

s'opère donc grâce à l'action de Dieu reçue en nous avec conscience. Or *l'impression consciente d'une action reçue*, dans la terminologie de l'Ecole, est une *espèce impresse* « quasi species impressa rei visæ » dit saint Thomas (*De Verit.*, q. 18, a. 1) (1).

Et comme aucune espèce créée n'est capable de représenter l'essence même de Dieu en sa totale et ineffable unité, ce mode de vision diffère essentiellement de la vision de l'essence divine. C'est toujours saint Thomas qui le fait remarquer au même endroit : « *Non est igitur possibile quod per hunc modum cognitionis ipsam essentiam* (Dei) *videant.* »

Cependant, ce mode étant intuitif et sans raisonnement, est bien, d'une certaine manière, *quodammodo*, une vision de Dieu, ou de la présence de Dieu, et saint Thomas ne craint pas de lui en donner le nom et d'en faire la seconde espèce de vision ; elle est intermédiaire, *media est*, entre la vision de Dieu dans son essence, telle qu'a eue saint Paul, *qualem habuit Paulus in raptu*, et la vision indirecte et spéculaire, dans le miroir des concepts abstraits de la raison et de la foi qui est le procédé de la Contemplation ordinaire ou acquise.

Ce mode de vision atteint donc directement l'existence et la présence de Dieu dans son action, ainsi que la nature de cette action qui est toujours expressive ou révélatrice de quelque chose, soit de la seule présence du divin Agent, soit partiellement de sa nature inconnue, soit de ses desseins et de ses volontés. Et les raisonnements les plus féconds peuvent ensuite se greffer sur ces données révélées au contemplatif pour enrichir ses connaissances de Dieu et enflammer son amour. Mais ces conséquences et ces raisonnements sont les suites naturelles de la Contemplation et non l'acte même de la Contemplation infuse.

* * *

Par cette théorie, il semblerait au premier abord que Dieu

(1) Ita « lapis videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso relictam (speciem impressam)... et hic quidem modus videndi (Deum) convenit angelo secundum conditionem naturæ suæ... Ad hunc modum... elevatur homo per gratiam... sicut in viris contemplativis patet » (*II Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 1).

n'y soit plus contemplé *en lui-même*, mais dans *des effets* créés, et que nous revenions ainsi à la théorie de la connaissance indirecte que nous combattions. Mais ce n'est là qu'une apparence et une vue superficielle.

Si peu qu'un esprit ait cultivé la science des idées qu'on appelle l'Ontologie, il a dû apprendre à distinguer deux espèces d'effets : *l'effet-passion* et *l'effet-réaction*. Ainsi le feu échauffe ma main, c'est un effet purement passif. Il produit aussi l'éclosion de l'œuf ou la réaction chimique : c'est un effet-réaction, bien différent de sa cause, tandis que la chaleur est l'expression ou la manifestation même du feu. De cette différence essentielle entre ces deux espèces d'effets découle cette conséquence que c'est seulement dans l'*effet-passion*, ou dans l'*espèce-impresse*, que l'agent est saisi en même temps que son action et sans raisonnement, *est visio utriusque simul* ; nullement dans *l'effet-réaction*, puisqu'il n'est pas l'expression de l'agent. Ici le raisonnement sera toujours nécessaire pour remonter de l'effet à l'agent ou prouver, par exemple, si le signe ou l'image intermédiaire lui ressemble.

Or nous n'accordons nullement que le contemplatif n'ait conscience que des *effets-réactions* de l'action divine en son âme, par exemple, des effusions d'amour qu'elle occasionne ou du changement de vie qu'elle y provoque. Ce ne serait là qu'une saisie de Dieu indirecte et par raisonnement, qui le ferait remonter des effets à leur cause, et pas encore une intuition de l'opération divine elle-même, *simplex intuitus*. De même, s'il n'avait conscience que d'une image ou d'un signe symbolique éveillé dans son imagination par l'action divine, ce ne serait là qu'une vision intérieure ou une apparition, nullement une contemplation (1).

Nous soutenons, au contraire, qu'il a une intuition directe de l'action de Dieu ou de Dieu dans son action. Pour ren-

(1) Nous retrouvons la même distinction dans S. Bonaventure : « Dieu peut être présent à mon âme, dit-il, de trois manières : ou dans un effet passif, *in effectu proprio*, c'est la contemplation ; ou dans un signe de lui : *in signo proprio*, c'est une apparition ; ou bien dans sa lumière béatifique, *in lumine suo*, c'est la vision face à face du ciel » (In II Sent., dist. 23, a. 2, q. 3, c.).

contrer son Dieu, le Contemplatif n'a qu'à rentrer en soi-même et à le considérer dans son intime, à la tête de ses actes d'amour et de vie surnaturelle, car Dieu, nous dit saint Thomas, y est présent et agissant : « Oportet quod Deus sit in omnibus rebus intime... sicut agens adest ei in quod agit ». Non seulement il y est présent et agissant, mais il informe immédiatement de son action notre conscience : « Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere » (1a, q. 8, a. 1, c).

Cette information qui demeure inconsciente dans les voies ordinaires de la grâce, devient plus ou moins manifeste ou consciente dans les voies mystiques, et c'est là une différence essentielle entre les deux voies. Nous avons déjà rapporté la merveilleuse expérience qu'en fit sainte Thérèse (p. 181) et qui lui permit d'apprendre comment Dieu était présent en elle, malgré les dires erronés d'un de ces « demi-savants » dont la direction la fit tant souffrir.

Nous accordons donc bien volontiers que Dieu n'est ici perçu que dans cet *effet-passion* qu'on appelle une *action reçue* ou une *espèce impresse* créée, mais nous nions résolument que cette espèce impresse ne soit qu'un miroir ou qu'une image intermédiaire ; elle n'est ni l'objet vu, *id quod*, ni le miroir dans lequel on le voit, *id in quo* : elle n'est qu'une condition ou un « déterminant cognitionnel » de la vision de l'agent qui frappe notre vue et qui demeure inconnu dans son essence. Saint Thomas le répète à satiété.

De même, dit le saint Docteur, que la lumière, quoiqu'elle soit un moyen de vision, n'empêche nullement la vision d'être immédiate : « *Non est medium* **in quo** *Deus videtur, sed* **quo** *videtur, et hoc non tollit immediatam visionem Dei* » (1a, q. 12, a. 5, ad 5).

Ainsi, en voyant Dieu dans son action, nous le voyons *en lui-même* et non dans une image étrangère, comme en voyant un homme présent à nos regards et dans son action lumineuse, nous le voyons en *lui-même* et non dans une image différente de lui : « Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo *in se ipso* (per speciem impressam), et alia qua

cognoscitur *in sua imagine*... et tunc non diceretur res cognosci *in se ipsa* sed *in suo simili* » (1a, q. 12, a. 9, c).

Appliquant ces notions au premier des contemplatifs, à Adam, et se demandant : *Utrum Adam viderit Deum per essentiam*, saint Thomas répond négativement, et à cette objection que si Dieu n'est pas vu dans son essence, il n'est plus vu sans intermédiaire, le saint Docteur fait cette belle et lumineuse réponse : « Adam voyait Dieu immédiatement et sans intermédiaire, *sine medio*, non qu'il le vît dans son essence, mais d'une autre manière, intuitive et sans aucun raisonnement, à savoir par une espèce impresse, ou par l'effet spirituel qu'il imprimait directement dans son intelligence, à la manière des Anges dans leur premier état ». Dicitur Deum sine *medio* vidisse, non quia per essentiam videret, sed quia non per modum argumentationis ex creaturis sensibilibus procedens, in cognitionem ejus deveniebat, sed mediante effectu spirituali (species impressa) in intellectum ejus resultante, sicut angeli in primo statu (Deum) videbant » (In II, dist. 23, q. 2, a. 1). Et l'on sait que pour le saint Docteur, l'*espèce impresse* est le type de la perception immédiate, en cette vie, la seule qui dispense du raisonnement.

Saint Thomas était donc logique en maintenant dans sa définition de la Contemplation, au sens strict (p. 96), que Dieu y était vu en lui-même, *in se ipso*, et nullement dans le miroir de ses effets, *in effectibus in imagine* ; — « *cognoscitur in se ipso, et non in aliquibus suis effectibus* » ; — et en ajoutant que ces effets ne sont qu'un objet *secondaire* et *préparatoire* à la Contemplation : « Contemplatio divinorum effectuum *secundario* ad vitam contemplativam pertinet, prout sc. ex hoc *manuducitur* homo in Dei (in seipso) cognitionem » (2a 2æ, q. 180, a. 4 ; — q. 174, a. 5. — Cf. In III, Dist. 35, q. 2, a. 1 ; — q. 1, a. 2, sol. 3).

* * *

Sans doute, cette théorie philosophique de l'intuition de l'agent dans son action même, ou de l'objet vu directement

par son *espèce impresse* (1), ne peut s'appliquer à Dieu et à l'action divine que par *analogie*. Aussi saint Thomas a-t-il eu soin de nuancer son affirmation : **quasi** *species impressa rei visæ*. Mais nous n'avons pas d'autre voie que celle de l'analogie pour éviter l'agnosticisme. Elle est mystérieuse, assurément, mais le mystère n'est pas spécial à notre sujet ; il est partout dans la Théodicée.

Contentons-nous de rappeler que ce que nous attribuons à Dieu par analogie n'est pas irréel, comme on le répète faussement (2), mais au contraire éminemment réel, parce qu'il revêt un autre mode infiniment plus parfait. Selon le sage conseil de Bossuet : « tenons fermement les deux bouts de la chaîne ». Cela nous suffit en cette vie, et concluons hardiment : si la Contemplation est un état passif sous l'action de Dieu, cette *passivité consciente* ne peut pas ne pas être une *espèce impresse* nous donnant une sensation intuitive du divin Agent dans son action. Aucun philosophe scolastique ne peut le nier sans une flagrante contradiction dans les termes, car *pâtir* c'est *recevoir l'empreinte d'une action*, et l'*action* est toujours l'*expression révélatrice de l'agent* — tout au moins révélatrice de sa présence.

CHAPITRE X

Les cinq sens spirituels.

La croyance des Saints contemplatifs en la sensation immédiate de Dieu, non dans son essence, assurément, mais

(1) Voir cette théorie thomiste dans le tome I de nos *Etudes phil.* (7e éd.), p. 236-265, 370-401. — Revue Thomiste, déc. 1919, p. 312, *Théorie de la perception immédiate des sens* ; — Revue néo-scolastique, mai 1921, p. 163, *Deux déviations de la Théorie thomiste sur l'action transitive*. — Pour les Suaréziens *l'espèce impresse* ne suffit pas à la perception d'un objet, et *l'espèce expresse* (idée, concept) serait toujours un intermédiaire indispensable. Nous avons ailleurs vivement combattu cette opinion qui tendrait à nier toute perception immédiate du réel (Voir *Appendice IV*).

(2) Malentendu perpétuel du mot *analogie* chez M. Saudreau : « Les attributs que nous prêtons (?) à Dieu par analogie n'existent pas réellement en Lui » (!!) (*Les Faits extraordinaires...*, p. 126). Avec une philosophie si rudimentaire, on ne saurait prétendre à trancher les subtiles questions de la théologie mystique.

dans sa présence et ses opérations en nos âmes, a trouvé son expression la plus saisissante dans la formule et la théorie des cinq sens spirituels « à peu près semblables aux extérieurs » dit sainte Thérèse (2e *Relat.* au P. Alvarez), car eux aussi ne perçoivent pas l'essence des objets qui nous entourent, mais seulement leur présence et leurs opérations physiques sur nos organes, et les perçoivent immédiatement.

Ici-bas, l'intelligence humaine ne saisit directement — sauf elle-même et ses opérations — que l'abstrait et l'idéal ; seuls, les sens peuvent saisir la réalité concrète et présente, et ils la saisissent immédiatement : voir, toucher, sont pour nous le type même de l'intuition. « *Intellectus*, dit et répète saint Thomas, *directe non est cognoscitivus nisi universalium... sensus autem singularium* » (1a, q. 86, a. 1, etc.).

Donc, pour saisir en nous la présence de Dieu, autrement que par des idées abstraites et des raisonnements ; pour expérimenter cette divine présence en nos âmes, il nous faudrait avoir comme des sens spirituels. De là, la croyance des Pères de l'Eglise, des théologiens et des contemplatifs, aussi ancienne et continue à travers les siècles que l'Eglise elle-même. Tout un organisme de sens spirituels semble mis à la disposition des saints contemplatifs, prêts à s'éveiller et à vibrer sous l'archet divin du Saint-Esprit.

De leurs innombrables témoignages, le P. Poulain dans son célèbre ouvrage a composé plusieurs chapitres que des maîtres, comme Dom V. Lehodey, ont proclamé « décisifs » (*Les voies d'oraison*, p. 311) et qui le sont en effet. A son tour, le P. Arintero, dans ses *Cuestiones misticas* (p. 52 et suiv.), a ajouté d'autres références très riches et non moins décisives. Et cependant, l'un et l'autre de ces deux auteurs, loin d'épuiser les témoignages, ont oublié, ce me semble, les plus beaux textes de saint Thomas, de Pierre Lombard et d'Origène, que nous allons bientôt servir au lecteur.

Auparavant, il nous faut bien reconnaître que les mots de *sens* et de *sensations* sont souvent employés par la Sainte Ecriture, les orateurs sacrés et les poètes, par manière de métaphore et de symbole. En entendant saint Paul dire aux fidèles de

Corinthe qu'ils sont « la bonne *odeur* de Jésus-Christ » (2 *Cor.*, 2, 15) ou en lisant dans le Deutéronome (XXXII, 39) que tous nous pouvons *voir* que notre Dieu est le seul Dieu et le *contempler* dans ses merveilles, personne n'aura l'idée de conclure à l'existence d'une odeur et d'un odorat spirituel ou d'une vision naturelle de l'Etre divin. Tout cela est banal : n'insistons pas.

Aussi bien la question est tout autre. Il s'agit de savoir si, dans l'enseignement des Pères de l'Eglise et dès la plus haute antiquité, ne se trouve pas très explicitement la croyance en l'existence dans l'âme des Saints mystiques de réelles facultés cognitives, non pas semblables mais analogues à celles de nos cinq sens organiques, et capables de saisir comme eux immédiatement, mais sans organe, des réalités concrètes et tout au moins des réalités spirituelles.

Pour y répondre, recourons encore à saint Thomas, auquel il faut toujours en revenir pour connaître la véritable tradition des Pères qu'il a si bien résumée et coordonnée dans son admirable synthèse.

Or saint Thomas, dans une discussion célèbre avec le Maître des Sentences, Pierre Lombard, nous a donné à la fois la *preuve* et la *théorie* des cinq sens spirituels. Commençons par la *théorie*.

* * *

Etant donné que sentir c'est connaître le concret et que les sens ne sont qu'une participation amoindrie et imparfaite de l'intelligence spirituelle dont ils découlent comme de leur source — *sensus est quædam deficiens participatio intellectus* (1a, q. 77, a. 7, c) — il nous faut conclure que les sens, en tant que puissance cognitive du concret, sont éminemment, quoique analogiquement, contenus dans l'intelligence et que les mots *sens* et *sentir* peuvent lui être appliqués éminemment (1).

(1) Sentire (aliquando) non accipitur pro actu exteriori sensus sed pro actus intellectus, secundum quod intellectus quandoque sensus dicitur (In *IV*, dist. 44, L fin). — In apprehensione intellectus creati est *receptio* et secundum hoc dicitur (In 3 Anim, text. 2) quod intelligere est *pati* quoddam (In III Sent., dist. 15, q. 2, a. 1).

L'Angéologie de saint Thomas s'appuie tout entière sur cette belle théorie. Ces purs esprits se voient, se parlent, s'entendent, Dieu lui-même est le Voyant par excellence : ὁ Θεός.

Sans doute, les organes des sens ne peuvent être attribués à Dieu et aux esprits que par métaphore et fiction poétique, mais les sens eux-mêmes, en tant que puissances de connaître le concret, leur sont attribués réellement, quoique d'une manière analogique et très éminente.

L'intelligence des purs esprits — bien supérieure à la nôtre qui, ici-bas, n'a pour objet direct, sauf elle-même et ses opérations, que l'*abstrait* et l'*universel* — ressemble donc à notre connaissance des réalités concrètes par les sens. Même solidité et sécurité de prise individuelle, même ardente plénitude de contact, d'enveloppement et de pénétration. Alors même qu'elle ne serait pas toujours assez puissante pour pénétrer complètement les essences des choses, elle atteint tout au moins leur présence et leurs opérations avec la même certitude que les sens. L'analogie est donc complète et saint Thomas avait raison de dire que l'intelligence des esprits peut s'appeler un sens : *Intelligere est quoddam pati... quandoque sensus dicitur.*

Les sens spirituels ne sont donc pas pour saint Thomas des facultés nouvelles, réellement distinctes de l'intelligence humaine, mais seulement des modalités de son aptitude radicale à saisir directement les réalités concrètes, à la manière des purs esprits. En outre — d'après le saint Docteur — pour passer à l'acte de contemplation ou sensation mystique, ils ont besoin de deux moyens *duobus mediis*, analogues à ceux des sens externes. D'une part, *d'espèces impresses* représentatives des objets à percevoir ; puis d'une *lumière* qui les éclaire en surélevant la puissance naturelle de l'esprit humain, comme nous l'avons déjà expliqué plus haut, p. 83, 84.

Non seulement les âmes humaines ont des sens spirituels qui s'exerceront dans l'autre vie, mais les Docteurs catholiques ont soulevé la question de savoir si dès ici-bas, elles ne pourraient pas s'en servir exceptionnellement, dans l'ordre naturel et percevoir sans recourir aux organes corporels.

Saint Augustin, à la suite de l'école platonicienne, n'hésitait pas à le croire et à soutenir que dans certains cas — tels que le sommeil, les évanouissements, les approches de la mort — l'âme pouvait *naturellement* agir ainsi, sans organes et comme un pur esprit. Nous verrons plus loin (Tome II, ch. I, art. 11) que telle était son explication des phénomènes si curieux de double vue et de télépathie.

Saint Thomas, au contraire, avec tous les péripatéticiens, niait cette possibilité, au moins dans l'ordre naturel, tout en l'accordant pour l'ordre *surnaturel.*

Ainsi, de l'aveu de tous les théologiens, l'âme humaine de Notre-Seigneur possédait éminemment tous les sens spirituels des purs esprits et s'en servait, comme en témoignent les textes évangéliques. Reste à savoir si les Saints mystiques qui participent à un aussi haut degré à la vie du Christ ne participent pas, eux aussi, à ces sens surnaturels et à toutes les grâces et aux dons du Saint-Esprit dont cette sainte âme était ornée.

C'est encore saint Thomas qui va nous l'apprendre dans cette curieuse controverse avec Pierre Lombard, que nous avons annoncée. Celui-ci, en effet, enseignait bien, avec toute la tradition, que les âmes des Saints mystiques étaient douées des sens spirituels, mais il croyait pouvoir restreindre ces sens au seul toucher. *In sanctis vero quasi solus est tactus.*

Voici la raison non moins curieuse que le Maître des Sentences alléguait pour justifier sa thèse : « Le Christ est la tête ; les saints mystiques ne sont que ses membres ; or dans les membres il n'y a que le sens du toucher tandis que la tête seule réunit tous les organes des cinq sens ; donc les saints mystiques n'ont que le sens du toucher spirituel. Du reste, ajoutait-il, seul le toucher est indispensable à la vie mystique comme à la vie corporelle. »

A une argumentation d'une faiblesse si manifeste, parce qu'elle est tout *a priori*, saint Thomas avait beau jeu d'opposer l'expérience des Saints mystiques, avec la sienne propre, ainsi que l'enseignement formel des Pères de l'Eglise. Il n'avait que l'embarras du choix, mais il se contente de citer Origène, l'un des plus anciens Pères (185-254).

« Origène, dit-il, distingue nettement cinq sens spirituels lorsqu'il écrit que la vue spirituelle est pour voir Dieu, l'ouïe pour entendre sa parole, l'odorat pour sentir la bonne odeur du Christ, le goût pour goûter ses douceurs, le toucher pour palper avec saint Jean, le Verbe de vie. Or tous ces sens sont dans les Saints mystiques. Donc il est faux de dire qu'ils n'ont que le toucher (1) ».

Et remarquons bien qu'il ne s'agit nullement ici de *sens métaphoriques*, car la restriction des métaphores au seul sens du toucher n'aurait aucune raison d'être et serait absurde ; il s'agit donc ici de sens très réels quoique spirituels et analogues seulement à nos sens organiques ; et d'autre part, notons qu'il s'agit bien de leur existence et de leur exercice *en cette vie*, chez les contemplatifs, car dans l'autre vie où nous serons admis à la vision face à face de Dieu, il n'y a plus de controverse possible.

Cependant, après avoir donné raison à Origène contre Pierre Lombard, saint Thomas, selon sa respectueuse habitude, cherche à découvrir au texte critiqué quelque sens acceptable. Il aura voulu dire seulement que le chiffre de *cinq* désignant une plénitude, il faut réserver cette plénitude de grâce au seul Christ, à l'exclusion des saints : « *In Christo autem* (sunt) *omnia simpliciter quæ pertinent ad perfectionem gratiæ* ; *ideo in Christo dicuntur omnes sensus*, *in aliis autem solus actus* ». Le chiffre de *cinq* serait donc symbolique pour P. Lombard, mais les sens eux-mêmes sont réels, quoique analogues, « *per*

(1) « In sanctis vero quasi solus tactus est. » — Hoc videtur esse falsum : quia Origenes (super Levit., homil. III, § 7, col. 432, t. 2) distinguit quinque sensus spirituales, dicens : quod visus spiritualis est ut videamus Deum ; auditus autem ut audiamus quis loquitur ; odoratus, per quem odoramus bonum odorem Christi ; gustus, ut gustemus ejus dulcedinem ; tactus, ut palpemus cum Joanne Verbum vitæ. Hæc autem omnia sunt in omnibus sanctis. Ergo non solum habent tactum. — Dicendum, quod sensus spirituales possunt distingui per similitudinem ad actus sensuum corporalium ; et *sic sunt in omnibus sanctis, ut dicit Origenes* : vel per similitudinem ad quasdam proprietates sensuum, secundum quod tactus est necessarius, alii autem non : et sic, quia in aliis sanctis sunt omnia quæ sunt de necessitate salutis, in Christo autem omnia simpliciter quæ pertinent ad perfectionem gratiæ ; ideo in Christo dicuntur omnes sensus esse, in aliis autem solus tactus ». (In III, dist. XIII, Espositio textus).

similitudinem ad actus sensuum corporalium ». La réalité des sens spirituels, comme celle de la « sensation du divin » ou perception concrète et expérimentale des choses divines est donc entièrement hors de cause pour saint Thomas.

*
* *

Pour être bref, saint Thomas n'a cité que le témoignage d'Origène, mais il aurait pu en citer une multitude d'autres, notamment ce beau et sublime passage de saint Augustin dans ses *Confessions* (l. X, ch. 7).

« O mon Dieu, qu'est-ce que j'aime donc en vous quand je vous aime ? Ce n'est pas une beauté corporelle, ni la majesté d'un visage, ni l'éclat d'une lumière flattant agréablement les yeux, ni la douce mélodie des cantilènes variées, ni la suave odeur des fleurs et des parfums, ni le goût du miel et de la manne, ni les étreintes corporelles. Non, ce n'est pas là ce que j'aime en mon Dieu. Et pourtant ce que j'aime en lui, c'est une certaine lumière, une certaine voix, une certaine odeur, une certaine nourriture, un certain embrassement : tout cela n'étant éprouvé que par ce qu'il y a en moi d'intérieur. Mon âme voit briller une lumière qui n'est pas dans l'espace, elle entend un son qui ne s'éteint pas avec le temps, elle sent un parfum que le vent n'emporte pas, elle goûte un aliment que l'avidité ne fait pas diminuer, elle s'attache à un objet que la satiété ne lui fait pas abandonner. Voilà ce que j'aime quand j'aime mon Dieu. Mais qu'est-ce donc qu'un tel objet ? »

Avec saint Augustin, nous pourrions citer mille autres passages de saint Ambroise (*In Psalm.* 118, serm. 6), de saint Bonaventure (*Les sept chemins de l'éternité*, VI, dist. 2), d'Hugues de Saint-Victor (*De arca Noé*), de Richard de saint Victor (*De gradibus violentæ charitatis*), de saint Grégoire, de saint Bernard, d'Albert le Grand, de saint Thomas lui-même qui y revient souvent (*Opusc.* 61 et 65 ; — *in Philipp.* II, 2 ; — *in Psalm.* XXXIII, etc.) ; de Cassien, de Philippe de la Trinité (Disc. prélim. a. 8), de saint Liguori, de Tauler, d'Alvarez de Paz, d'Antoine du Saint-Esprit, de Vallgornera, d'Honoré de Sainte-Marie, de Gerson, de Louis de Blois, de Denys le Chartreux, de Ruysbroeck, de Thomassin (*De Deo*, l. VI, c. 5, sur

la vue et sur tout le contact du souverain Bien) ; et de tous les Saints mystiques, car il serait plus court de citer ceux qui n'en parlent pas, si toutefois il en existe.

Concluons avec le P. Nouet : « Après le sentiment de tant de Pères si éclairés et si saints, ce serait témérité de révoquer en doute ce que tous les théologiens mystiques enseignent avec eux du nombre des cinq sens spirituels... Tous les maîtres de la vie spirituelle conviennent en ce point que la plus parfaite union que l'âme puisse avoir en cette vie avec Dieu consiste en cette admirable expérience des sens intérieurs » (*Conduite de l'homme d'oraison*, l. VI, ch. 14 ; cf. l. V, ch. 17).

La seule difficulté, ajoute le même auteur, est de distinguer quel est celui ou ceux des cinq sens spirituels qui jouent un rôle prépondérant dans la vie mystique, mais il est clair que cela doit varier avec le degré d'union de chaque contemplatif, et peut-être aussi avec le tempérament et le caractère personnel de chacun d'eux, comme avec la nature infiniment variée des grâces qu'il a reçues de Dieu : *dividens singulis prout vult.*

Le P. Arintero avait donc bien raison de protester avec véhémence contre la tentative audacieuse qui a voulu biffer de la Mystique la réalité des sens spirituels, aussi « merveilleuse », dit-il, qu'« indéniable ».

CHAPITRE XI

Peut-on se passer des espèces impresses dans la vision de Dieu « intermédiaire » ?

Nous avons vu (p. 92) que certains théologiens, tels que Philippe de la Sainte Trinité et Antoine du Saint-Esprit, religieux carmes l'un et l'autre, le P. Lahousse Jésuite, et plusieurs autres moins connus avaient admis que la vision de Dieu par les contemplatifs s'opérait toujours sans espèces impresses, et par l'information directe de l'essence divine, comme dans la vision béatifique, sauf que le *lumen gloriæ*

serait alors remplacé par une lumière inférieure d'une nature différente ou tout au moins d'un degré d'intensité bien moindre.

Plus récemment, cette même théorie, à laquelle le P. Poulain n'osait pas se rallier, semble avoir été reprise par d'autres théologiens, tels que le célèbre P. Arintero en Espagne , et en France par le P. Montagne, directeur de la *Revue thomiste*.

Le premier nous écrivait le 4 avril 1921 :

« Quant à savoir si c'est par espèces *infuses*, cela paraît certain pour le *lumen propheticum*, mais quand c'est la vue *intuitive* du don d'intelligence, ou le *goût du don de sagesse*, je crois que non... »

Cette opinion a donc toutes ses préférences.

Quant au P. Montagne, il résumait comme il suit, dans la *Revue thomiste*, les données expérimentales de la Mystique, au témoignage des grands contemplatifs :

« Nous apprendrons à leur école : *a*) que l'état mystique est une connaissance expérimentale de Dieu et le sentiment de sa présence en nous (Cf. sainte Thérèse, *Vie*, ch. X) ; *b*) que cette perception expérimentale se fait sans intermédiaire, sans l'intermédiaire même d'images et de représentations, mais par une union immédiate, « par le fond » ou « par la fine pointe de l'âme » ; *c*) que cette union, ou, comme s'exprime W. James, cet état « théopatique » se produit sous l'action de Dieu, sans que cependant l'activité de l'âme soit anéantie, etc... » (*Revue thomiste*, 1908, p. 193).

La précision et la netteté de ces conclusions ne peut laisser aucun doute sur la pensée de l'auteur. Il n'admet pas d'espèce impresse dans la vision de Dieu par les contemplatifs : elle atteindrait toujours l'essence divine.

Nous avons déjà dit (p. 92 et 93) les raisons qui nous empêchent de partager cette opinion, malgré tout le respect qu'elle nous inspire, car elle est bien plus voisine des faits observés que la négation audacieuse de toute vision de Dieu chez les contemplatifs, telle que le soutient l'école Saudreau. Nous maintenons cependant qu'elle nous paraît une exagération inutile.

* * *

Les partisans de cette opinion nous objectent : Pourquoi faudrait-il des espèces impresses dans la vision mystique,

alors qu'il n'en faut pas dans la vision béatifique ? — Certes, répondrons-nous, ce n'est pas au nom de la possibilité pure que nous combattons cette thèse, mais au nom des faits mystiques.

Ces faits nous montrent qu'il y a une intuition de Dieu de nature bien inférieure — et non seulement de degré moindre — à l'intuition béatifique. La vision de Dieu dans son essence, en effet, est synthétique et totale ; la contemplation de Dieu dans ses actions imprimées en nos âmes est analytique et fragmentaire (p. 81 à 85). La première est naturelle à Dieu seul ; la seconde, naturelle à l'ange, est surnaturelle pour l'homme contemplatif.

Cette sublime hiérarchie des êtres, distribués en trois ordres : *Dieu*, *l'ange*, *l'homme*, suivant les trois modes possibles de contemplation de Dieu, est un trait de génie de saint Thomas, interprétant les faits mystiques ; elle est acceptée par tous les théologiens, et ce serait la mutiler que d'admettre l'amputation proposée par nos adversaires. Avant d'être élevé à la contemplation synthétique de l'essence divine, le contemplatif est sûrement élevé à une étape intermédiaire ou quasi-angélique, celle d'une contemplation fragmentaire et par espèces impresses ; *media est*, nous a dit saint Thomas.

Notre *second* argument s'appuie sur ce fait, enregistré par saint Thomas, que pour contempler l'essence divine elle-même, l'aliénation totale des sens s'impose (p. 88, 89, etc.). Or, cette aliénation ne se produisant que rarement dans les états mystiques, il faut donc admettre l'autre espèce de vision par des espèces impresses.

Enfin une *confirmation* de notre thèse se tire de l'expérience universelle. Aucune intuition, même celle du *moi* dans la conscience spirituelle, n'atteint directement les essences des choses, mais seulement les opérations qui nous les manifestent peu à peu. L'intuition de l'action de Dieu est donc une première étape et comme une préparation convenable à l'intuition future de son essence.

Or, c'est là précisément ce que nous appelons la *sensation du Divin*, à la suite de Denys, παθων θεια, *paliens divina*, et

comme une sensation sans *espèce impresse* serait un non sens pour tout bon scolastique, comme un triangle sans ses trois angles, il faut nécessairement admettre des espèces impresses dans la Contemplation, au sens rigoureux de ce mot.

A ces arguments de raison, ajoutons l'*autorité* de saint Thomas. Il dit et il répète qu'il y a, sur cette terre, une contemplation de Dieu intermédiaire entre la vision de l'essence et la vision dans le miroir des créatures, à savoir la vision par espèces impresses infuses. Il enseigne que cette vision intermédiaire, apanage des anges, était le privilège d'Adam innocent et premier contemplatif. Ce privilège perdu par la faute originelle n'aurait-il donc pu être reconquis par les mérites du Rédempteur ?... La trilogie de saint Thomas dans la Contemplation doit donc être maintenue : « Sciendum quod *tripliciter* Deus contemplari potest » (1).

Dans la contemplation obscure et négative, où la nouveauté de l'objet révélé est déjà manifeste, on peut n'admettre que des espèces infuses d'ordre sensible et humain, mais pour la contemplation distincte et lumineuse,ce sont bien des espèces supra-sensibles et vraiment angéliques qui semblent requises, d'après les thomistes les plus fidèles à la pensée du Maître (2).

---

(1) In II, dist. 23, q. 2, a. 1 ; — dist. 4, a. 2, c ; — *De Verit.*, q. 8, a. 3, 17 m ; — *Sum. th.*, 1a, q. 56, a. 3, c ; — 2 a 2 æ, q. 175, a. 3, ad 1, etc.

(2) Vallgornera, O. P, maintient les espèces impresses jusque dans la plus lumineuse contemplation : « Caligines abscesserunt et venit... clara serenitas, in qua æterna Majestas modo ineffabili videtur. Dantur animæ *oculi*, quibus Deum videat, i. e. lumen supernaturale et divinum, quod ad tantam ac mirabilem visionem sufficiat. Hoc non est lumen fidei, nec lumen sapientiæ tantum, quod ad sic videndum parum est. Non est etiam lumen gloriæ, quod patriæ cælesti servatum est. Sed existimo quod est illud lumen quod D. Thomas 2 a 2 æ, q. 175, a. 2, prophetis datum est, vel aliud simile, quod fidem et sapientiam roboret, atque perficiat. Datur enim illi (animæ) *species* quædam Deum perfectissime repræsentans, quæ *non per sensum ingreditur*, neque sensibus accipitur, neque aliis formis præhabitis componitur sed recenter intellectui infunditur. His autem duobus ornatus intellectus et altissimo auxilio communitus, videt Deum... non negando... non affirmando... sed sincerissime, et tranquillissime, et serenissime divinam Majestatem intuendo » (*Schola Myst.*, q. 4, dist. 2, a. 8, n° 3).— Cf. Alvarez de Paz, *De inquisit. pacis*, l. V, p. 3, ch. xiv. — Nous recommandons ce beau texte aux négateurs obstinés de toute vision de Dieu.

CHAPITRE XII

Une vieille objection contre la perception immédiate de Dieu.

Cette objection, rééditée par M. Saudreau, est tirée de la simplicité de l'essence divine, qui, d'après notre adversaire, empêcherait Dieu de nous montrer seulement une partie du grand Mystère : *Tout ou rien* !... Le P. Arintero ayant osé dire avec moi que « Dieu déchire un peu le voile du Mystère »... le bon chanoine lui réplique aussitôt comme à moi : « Il admet donc des parties en Dieu ! c'est un comble !... » (1).

A cette objection, un peu trop simpliste, tous mes bons élèves de philosophie lui répondront par un *distinguo* : Dans l'essence divine, il n'y a pas de distinction *réelle* des attributs, assurément, la chose est certaine et même de foi : Il n'y a aucune espèce de distinction, pas même une distinction *virtuelle* et bien fondée dans la réalité, je le nie avec la même énergie, car une telle proposition a été condamnée par Jean XXII, en 1329 (2).

Sans cette distinction virtuelle, bien fondée dans la réalité, il faudrait dire que les mots d'intelligence et de liberté, par exemple, ou de justice et de miséricorde, n'ont aucun sens, qu'ils sont tous synonymes, que Dieu punit par sa miséricorde et qu'il absout par sa justice, que ses opérations *ad extra* et *ad intra* sont identiques, également nécessaires ou également libres, en un mot que tous les noms divins n'expriment que des distinctions purement verbales et que Dieu reste pour nous absolument inconnaissable. Ce serait le triomphe du nominalisme agnostique de Maïmonide ou des modernistes, si souvent réfuté par saint Thomas et si énergiquement repoussé par les conciles.

---

(1) S. Jean de la Croix l'avait dit avant nous : « Dieu tire, pour ainsi dire, quelques-uns des voiles qui les séparent » (*Vive flamme*, str. IV, p. 630). — « La foi est devenue si lumineuse qu'elle laisse apercevoir dans sa transparence certains traits admirables de la grandeur de Dieu » (*Ibid.*).

(2) Propositions 23e et 24e d'Eckard condamnées en 1329 : « Nulla distinctio in Deo esse vel intelligi potest... Omnis distinctio est a Deo aliena » (Cf. S. Thomas, 1 a, q. 3, a. 7).

Cette célèbre antinomie de l'un et du multiple en Dieu n'est donc qu'apparente. Nous tenons fermement les deux bouts de la chaîne, comme le dit Bossuet, alors même que nous ne saurions comment ils se rejoignent, mais saint Thomas va nous expliquer un peu l'énigme.

*
* *

Toutes les perfections absolues (*simpliciter simplices*) comme l'intelligence et la liberté, la justice et la miséricorde, sont en Dieu *formellement* et éminemment, quoique d'une manière analogue aux perfections humaines. C'est cette analogie ou partielle dissemblance, qui nous défend de croire qu'elles ne peuvent se fondre ensemble sans se confondre dans le sein de la Déité.

Loin de là : en se fondant, elles s'unissent sans se détruire, et leur union — malgré leur apparente opposition, comme entre la justice et la miséricorde — les élève à l'état pur le plus éminent. Elles sont donc en Dieu *formellement* comme les notes d'une harmonie supérieure qui nous dépasse (1).

En sorte que la simplicité divine n'a rien de commun avec celle d'un point mathématique. Celle-ci est une pauvreté infinie d'être ; celle-là est une synthèse d'une multiplicité virtuelle infiniment riche. On ne peut donc refuser à cette simplicité divine incompréhensible toutes les virtuosités du multiple, sans l'appauvrir et la rabaisser injustement au-dessous de multiple.

Non seulement elle est équivalente à du multiple, mais elle lui est infiniment supérieure, puisqu'elle en a tous les avantages sans en avoir les imperfections. Ainsi, par exemple, ses infinies perfections peuvent se manifester, et de fait se manifestent, l'une sans l'autre, d'une manière finie, partielle et successive, dans le temps et dans l'espace, telles qu'elles nous

(1) Le P. Garrigou-Lagrange a très bien insisté sur ce *formellement* que méconnaît M. Saudreau, au risque de verser dans l'agnosticisme. Avec une philosophie si rudimentaire, les problèmes mystiques sont insolubles !

apparaissent dans les merveilles de la nature et de la grâce : aucune d'elles n'épuise jamais la capacité de la puissance et de l'amour infini.

Le principe *a priori*, si invraisemblable, du *tout ou rien* est déjà pris en défaut.

Que s'il y a en Dieu une multiplicité virtuelle infinie, elle est sans doute indiscernable à l'œil humain, mais pourquoi Dieu, s'il lui plaît, ne pourrait-il pas *manifester* tels ou tels aspects ou points de vue virtuellement distincts du Mystère infini, sans les montrer tous à la fois ? Alors même que l'intelligence humaine serait par elle-même impuissante à les découvrir et à les distinguer dans leur admirable unité, — ce qui est bien incontestable et que nous accordons volontiers, — pourquoi Dieu serait-il impuissant à nous les montrer ; par exemple, à nous manifester sa présence sans son essence, l'aspect négatif de cette essence sans son aspect positif (1), ou ses opérations en nos âmes sans les opérations ineffables de sa vie *ad intra* ?

Et quel est le mortel assez audacieux pour oser limiter à ce point la puissance infinie de Dieu ? Contre ce pouvoir sans limite, toute la ratiocination *a priori* sur le *tout ou rien* viendra se briser comme un jeu d'enfant.

Une telle manifestation partielle, nous l'avons déjà dit (p. 86), serait « *une analyse et non pas un mensonge* (2) », pas plus que les analyses et les abstractions de l'homme ne sont mensongères : Οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόντων. « Si petite que soit leur ressemblance avec l'essence divine, dit saint Thomas, ces connaissances ne sont pas fausses, mais seulement incomplètes (3) ». Elles sont fondées sur la réalité, et permet-

---

(1) S. Thomas le dit expressément : Duplex est visio Dei : una quidem perfecta per quam videtur (quid sit) Dei essentia ; alia vero imperfecta per quam etsi non videamus de Deo quid sit, videamus tamen quid non sit (2 a 2 æ, q. 8, a. 7).

(2) Reproduisant mon texte, M. Saudreau a écrit *analogie* au lieu d'*analyse*, et ce faux matériel, répété deux fois, malgré l'absurdité du sens, montre son inintelligence du problème métaphysique (Lettre imprimée).

(3) Non potest forma per intellectum concepta repræsentare divinam essentiam complete, sed habet *aliquam modicam imitationem ejus*... nec tamen istæ conceptiones sunt falsæ, sed imperfectæ (*De Verit.*, 2, 1).

tent des adaptations à la faiblesse de notre vue humaine, incapable de vastes synthèses. Il nous suffit de voir Dieu tel qu'il se montre ainsi partiellement, pour voir que c'est bien Lui, que c'est Dieu lui-même, *el mismo Dio*, comme le déclare, en théologien, saint Jean de la Croix (1).

*
* *

Alors, nous objecte M. Saudreau, nous ne verrions plus Dieu comme il est, mais *autrement qu'il est* ! — Ecoutez la réplique de saint Thomas : comprendre une chose autrement qu'elle est, *intelligere rem aliter quam est*, a deux sens : Si le « autrement » *affecte la chose* à connaître, elle n'est pas véritablement connue ; mais s'il *affecte notre mode de connaître*, elle n'en demeure pas moins connue.

Ainsi une chose concrète est véritablement connue par une idée abstraite, une chose matérielle par un concept immatériel, une chose une et indivisible par une vue analytique ; et l'on peut considérer séparément des points de vue inséparables.

Or, c'est là précisément notre cas, et la réplique de saint Thomas apparaît péremptoire. « Si enim ly *aliter* sit *modus rei cognitæ*, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit..., si autem sit *modus cognoscentis*, sic quilibet intelligens rem materialem, intelligit aliter quam sit, quia res quæ habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur » (*De Verit.*, q. 2, a. 2, ad 11 ; — 1a, q. 12, a. 6, ad 2).

Déjà, du temps de saint Thomas, on lui opposait la même difficulté, lorsque à son enseignement que tous les anges ne connaissent pas nécessairement tous les mystères de la grâce, on lui opposait cette objection, la deuxième : « Tous les anges voient l'essence divine, qui est une et indivisible ; donc ils doivent voir tous les mystères contenus dans cette essence. »

Comme on le voit, c'est là précisément le *tout ou rien* de M. Saudreau. Voici la réponse de saint Thomas.

(1) *Montée*, l. II, ch. xxvi. « C'est Dieu lui-même que l'on voit et que l'on goûte.»

« Sans doute les anges voient le Verbe et ce qui est contenu dans le Verbe, et c'est dans cette vision qu'ils découvrent les mystères de la grâce. Cependant, ils n'y voient pas tous les mystères, ni avec une égale clarté, mais seulement ceux qu'il *plaît à Dieu de leur montrer* et dans la mesure où il lui plaît » (1). Dieu peut donc nous montrer son essence partiellement ou dans une certaine mesure, et le *tout ou rien* est derechef tenu en échec.

Assurément le procédé de cette manifestation partielle nous échappe, mais ici le *comment* nous importe peu, « Dieu pouvant infiniment plus que nous ne pouvons comprendre », comme le répète sainte Thérèse.

Nous pouvons cependant user d'une comparaison. De même que l'œil du daltonique ne voit qu'une partie de la lumière qui le frappe quoiqu'elle brille tout entière devant lui, ainsi le contemplatif, en présence de l'essence divine, ne voit que ce que l'imperfection de sa vue lui permet de voir, ou ce que lui permet le bon plaisir de Dieu.

Un peu plus haut, saint Thomas avait donné une explication analogue, en observant que cette vue fragmentaire ne vient pas du morcelage de l'objet lui-même, mais de l'imperfection du sujet qui ne saisit pas tout ce qu'il voit, suivant la formule classique : *totus sed non totaliter* (1a, q. 12, a. 7, obj. 3). Bon gré, mal gré, il faut bien reconnaître que l'infini ne peut être reçu dans un esprit fini que fragmenté idéalement : *le tout ou rien* est impossible, car *tout comprendre serait égaler*.

*
* *

Au surplus, — et cette remarque est capitale — cette objection de M. Saudreau, qui visait sans l'atteindre la possibi-

(1) Angeli vident Verbum et res in Verbo, et in hâc visione cognoscunt mysteria gratiæ, — non quidem omnia, nec æqualiter omnes — sed secundum quod Deus voluerit eis revelare (1 a, q. 57, a. 5). — « Qui videt aliquid unum non oportet quod omnia videat quæ in eo sunt uniformiter, sive unite... sicut qui videt aliquod principium non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes... » (*De Verit.*, q. 20, a. 4, c).

lité même d'une vue partielle et incomplète de l'essence divine, grâce à une participation atténuée du *lumen gloriæ* dans une mesure inférieure — hypothèse que nous n'admettons pas — ne vise même plus notre thèse de la perception de la présence et des opérations de Dieu en nos âmes par des *espèces impresses* infuses, créées, qui sont nécessairement multiples et fragmentaires.

Celles-ci, incapables de nous donner la perception de l'essence divine, nous donnent seulement l'intuition des opérations divines qui sont toujours révélatrices, soit de la présence du divin Agent, soit de ce que ces actions expriment ou représentent à notre intelligence, car une action est nécessairement l'expression partielle de l'agent et sa manifestation au dehors. Cela nous suffit pour maintenir intégralement notre thèse d'une certaine perception immédiate de Dieu, vu non dans son essence, mais dans ses opérations, et pour redire, après saint Thomas, à propos d'Adam prototype du contemplatif : *Dicitur Deum sine medio vidisse... In hâc etiam vita, Deus quodammodo videri potest.*

Cette thèse n'est que la conclusion logique des principes fondamentaux de la psychologie thomiste, et c'est le saint Docteur qui a pris soin de la tirer lui-même.

CHAPITRE XIII

Y a-t-il un amour sans connaissance ?

Des deux éléments de la Contemplation infuse : *intuition* et *amour*, quel est l'élément essentiel et constitutif ?

C'est l'éternelle question du primat de l'intelligence ou de la volonté que nous retrouvons ici, mais avec une acuité encore plus grande, car la théorie mystique de la Contemplation se trouve complètement travestie et défigurée, si l'on fait de l'amour son élément essentiel supplantant l'élément intuitif.

Nous, au contraire, nous faisons de l'intuition l'essence

même de la Contemplation. L'intuition en est la cause *formelle*, comme disent les scolastiques, tandis que l'amour en est à la fois la cause *motrice* et la cause *finale*. Saint Thomas l'enseigne expressément dans les textes que nous avons cités (p. 67).

« La vie contemplative, dit-il, consiste principalement dans une opération de l'intelligence et le nom même de Contemplation signifie vision » (In. III, dist. 35, q. 1, a. 2). Et il ajoute ailleurs : « Quoique la vie contemplative consiste essentiellement dans l'intelligence, elle a son principe moteur dans l'amour qui nous porte à la contemplation de Dieu, et comme la fin correspond au principe, de là vient que le terme et la fin de la vie contemplative est encore l'amour, c'est-à-dire que dans la vision de l'objet aimé l'âme se délecte, et qu'à son tour la délectation de l'objet contemplé enflamme l'amour ! » (2a 2æ, q. CLIII, a. 7, ad. 1um).

Mais par lui seul, l'amour est une puissance aveugle, et si elle nous sert souvent à connaître, ce n'est qu'indirectement, en provoquant l'intelligence à chercher et à connaître : *in quantum*, dit saint Thomas, *movet rationem ad discernendum* (2a 2æ, q. 47, a. 1, ad 1). L'élément intuitif de la Contemplation ne peut donc être remplacé par l'élément émotif de l'amour.

Tous les mystiques, de Denys à saint Jean de la Croix, enseignent la même doctrine, dont Benoît XIV s'est fait l'écho dans son célèbre ouvrage où il répète à diverses reprises que l'*intuition* du divin est bien l'élément essentiel et formel de la Contemplation, quoique l'amour la précède, l'accompagne et la suive. Le mot d'intuition est même répété deux fois dans la définition qu'il nous donne de la Contemplation : « est simplex intellectualis *intuitus* cum sapida dilectione divinorum, aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo applicante intellectum ad *intuendum*... » (*Ibid.*, nº 6). C'est une simple intuition du Divin, dit-il, accompagnée d'une savoureuse dilection, et provenant d'une application très spéciale faite par Dieu de notre intellect à cette intuition. On ne saurait insister davantage sur cet élément intuitif.

*
* *

A cet enseignement si authentique et si autorisé, comparez certaines théories nouvelles, et vous serez péniblement surpris d'y voir que l'élément intuitif s'efface pour donner toute la place à l'élément affectif.

C'est là — nous osons le dire avec franchise — l'invasion en Mystique du subjectivisme de la philosophie moderne, qui, depuis Suarez et Descartes, a complètement supprimé l'intuition du non-moi, pour nous enfermer dans la conscience du moi et de ses affections. Bergson, lui-même, a osé mettre le doigt sur la plaie, et sans avoir trouvé le vrai remède pour la guérir, a eu du moins le grand courage de la dénoncer.

Le subjectivisme, depuis trois siècles, est devenu l'atmosphère ambiante ; il ne faut donc pas s'étonner d'en rencontrer des infiltrations jusqu'en Mystique, même chez les auteurs les plus estimables. La peur de la vision objective de Dieu — serait-elle la plus obscure et la plus éloignée de la vision béatifique — achève de les enfermer dans la prison du moi et des sentiments subjectifs dont ils ne croient plus possible de sortir, malgré les innombrables attestations des mystiques les plus autorisés dans l'Eglise : où ils affectent de ne découvrir que métaphores et symboles ou pieuses illusions.

Voici quelques-uns des textes les plus caractéristiques auxquels nous venons de faire allusion.

« L'acte essentiel de la Contemplation, écrit le P. Pacheu, est affectif et non point intellectuel... La Contemplation est improprement dite connaissance. L'âme n'y connaît pas, en rigueur, elle est affectée » (*Revue de Phil.*, 1913, t. 22, p. 649). Et dans les numéros suivants de la même Revue, il oppose nettement « l'école du cœur, *schola affectus* », à l'école intellectuelle et aux méthodes rationnelles de saint Thomas (*Revue de Phil.*, mai-juin 1921, p. 278).

Même parmi les disciples habituels du saint Docteur, qui admettent le « *simplex intuitus* », nous surprenons parfois de ces inexactitudes accidentelles de langage. « La contemplation

mystique, écrit le P. Joret, est une expérimentation affective... C'est un mouvement passif d'amour pour Dieu *qui aboutit d'ordinaire à un sentiment* (subjectif et illusoire ? ?) de présence de Dieu » (*La Vie spirituelle*, juillet-septembre 1920, p. 284).

*
* *

Remarquez tout d'abord les *conséquences* subversives d'une telle théorie.

1° Nous avons vu (Chapitre IV) que la Contemplation au sens strict, d'après toutes les Ecoles mystiques, s'opérait dans « *la cime de l'esprit* » et sans abstraction d'images. Elle est donc une intuition purement intellectuelle, car les éléments affectifs qui s'en suivent ne s'opèrent pas nécessairement sans la sensibilité ou sans images sensibles, et ne se distinguent pas essentiellement des états psychiques ordinaires. Supprimer l'intuition intellectuelle en la remplaçant par des états affectifs serait donc la négation même de la contemplation.

2° Mais voici qui n'est pas moins grave. Si c'est l'ardeur de notre amour *qui* « *aboutit à un sentiment* » de présence de Dieu, cette présence n'est donc plus qu'un mirage ou un rêve, une projection hallucinatoire de notre amour passionné, qui croit voir alors ce qu'il ne voit pas ? Mais n'est-ce pas là précisément l'interprétation des rationalistes, auxquels nous fournirions ainsi des armes ? L'un d'eux n'a-t-il pas expliqué l'illusion de la perception de Dieu chez les contemplatifs qui rêvent après la vision béatifique, en disant que « l'approche du but peut nous donner l'impression de l'avoir réellement touché » ?

L'invraisemblance d'une telle explication, qui transforme tous nos saints mystiques en rêveurs et en hallucinés, malgré toutes les lois de la psychologie, n'a pas besoin d'une réfutation spéciale. Ce n'est pas chez nous qu'elle doit trouver un encouragement et un appui, même apparents.

Pour couper court à de si graves équivoques, nous voudrions réserver aux voies ordinaires de l'Ascétisme le terme de *senti-*

ment (subjectif) *de la présence de Dieu*, et le remplacer en Mystique par celui de *sensation* (objective) *de la présence de Dieu*.

3° La troisième conséquence, non moins ruineuse, que nous avons déjà signalée (p. 95), c'est qu'en substituant l'amour à la connaissance, nos saints ne sont plus des témoins, rapportant de leurs explorations surnaturelles ce qu'ils ont vu et entendu, puisqu'ils n'auraient rien vu ni rien entendu ; ils ne sont plus que des interprètes, peu calmes et même passionnés, de leurs émotions subjectives, tout au plus des penseurs dont les raisonnements sont sujets à caution et librement critiquables, au lieu de s'imposer comme des témoignages authentiques.

*
* *

Après avoir montré les conséquences ruineuses de cette théorie, il reste à l'examiner en elle-même, et à indiquer les contradictions internes qui la rendent impossible.

1° Il est impossible de poser un amour sans quelque connaissance préalable : *ignoti nulla cupido*. Principe métaphysique, qui ne vaut pas seulement dans l'ordre naturel, comme le dit le P. Pacheu, mais en tout temps et en tout lieu, comme tous les principes métaphysiques. A plus forte raison, si cet amour est une *possession* de l'objet aimé, — comme dans la Contemplation mystique, — deviendrait-il absolument inintelligible sans la connaissance et la conscience de l'objet bien-aimé que l'on possède. Possession consciente implique connaissance et connaissance immédiate, intuition, sinon de l'essence, au moins de la présence de l'objet possédé.

2° Il est impossible que l'état de passivité consciente du Contemplatif qui se sent envahi par une intervention étrangère et divine — comme tous nos adversaires le reconnaissent — ne provoque pas en lui une connaissance et même une perception immédiate de l'action et de l'agent qui l'envahissent, car l'action reçue avec conscience est nécessairement perçue en même temps que l'agent est perçu dans son action. Sans

vouloir revenir encore sur cette lumineuse théorie, nous nous bornons à conclure qu'elle rend impossible un amour passif sans connaissance et sans perception immédiate de l'objet aimé. L'amour sans une connaissance n'est donc pas une hypothèse viable.

Et qu'on ne réplique pas que l'amour lui aussi fait connaître. Sans doute, l'amour et la connaissance se renforcent mutuellement : plus on aime et plus on veut connaître, mais par lui-même, répétons-le, l'amour est une puissance aveugle, et s'il nous sert parfois à connaître, c'est indirectement, en provoquant l'intelligence à chercher et à connaître : *in quantum*, a dit saint Thomas, *movet rationem ad discernendum* » (2a 2æ, q. 47, a. 1, ad 1um). Donc pas d'amour sans connaissance.

*
* *

Au fond, c'est le même problème, sous une autre forme, que M. Brémond vient de rencontrer sous la plume de Nicole de Port-Royal, reprochant à certains mystiques de son temps d'admettre une *Contemplation sans pensée*, c'est-à-dire sans un objet réellement perçu s'il est présent, ou représenté par des concepts s'il est absent. Une telle Contemplation serait une Contemplation *de rien*, aussi inintelligible qu'un cercle carré ou qu'un carré rond.

Dans la Contemplation ordinaire ou acquise — tout le monde en convient — les objets surnaturels ne sont pas directement perçus, mais seulement représentés par les concepts abstraits de la raison et de la foi. Mais si, à la suite de sainte Thérèse, nous admettons que la *suspension* de l'entendement et de ses concepts a lieu dans la Contemplation extraordinaire ou infuse, et même qu'elle a lieu, comme elle l'affirme clairement, dès le premier degré de la quiétude, cette contemplation s'effondre tout à coup dans le néant de la pensée, à moins que les concepts abstraits disparus ne soient aussitôt remplacés par une perception concrète (si obscure qu'on la suppose) de Dieu présent et des choses divines.

M. Brémond semble avoir entrevu cette solution de la difficulté lorsqu'il écrit :

« Une des manières d'intellectualiser la Contemplation (ou d'empêcher qu'elle ne fonctionne à vide) serait de l'assimiler, ou presque, à la vision béatifique, laquelle étant d'un contenu riche et distinct, ressemble davantage, ou paraît ressembler, à la connaissance rationnelle... C'est par là peut-être, ajoute-t-il finement, que s'expliquerait, en dernière analyse, et que se résoudrait, *ipso facto*, la belle controverse entre M. Saudreau et le P. Poulain, ce dernier peut-être beaucoup plus voisin de Nicole qu'il ne l'imagine » (*Hist. litt.* IV, *L'école de Port-Royal*, p. 564, 581).

A la place de Nicole, lisez saint Thomas, et vous aurez dit juste. En faisant de la Contemplation un acte intellectuel, saint Thomas nous pose en effet le dilemme de son fonctionnement ou par des concepts abstraits ou par une vision concrète, et lorsque les concepts sont suspendus, il ne reste plus logiquement que la vision — sinon béatifique, au moins très inférieure et « intermédiaire avec la faciale », comme le dit le P. Arintero, — et pour nous, par *espèces impresses*. Est-ce « par amour des concepts clairs et distincts » que nous raisonnons ainsi comme le suppose M. Brémond ? Nullement. La vision obscure nous suffit. C'est pour éviter l'hypothèse absurde d'une intelligence fonctionnant à vide ou d'une contemplation sans pensée.

C'est aussi par respect du témoignage des Saints mystiques qui, loin de nous représenter leur amour comme aveugle et sans pensée, ne cessent de nous raconter leur commerce intime avec le Bien-aimé, vu, entendu, senti, possédé, connu d'une manière ineffable.

Et que l'on ne dise pas que leur « *amour ne peut s'exprimer qu'en termes de connaissance* » (1). Nous répondons qu'il n'en a pas le droit. Celui qui aime un ami, lorsqu'il est absent, n'a pas le droit pour exprimer son amour, si vif soit-il, de s'écrier : je le vois, je l'entends, je le touche ! Et s'il le fait, s'il croit réellement le voir, l'entendre, le toucher, comme s'il était présent, nous n'hésitons pas à le croire menteur ou halluciné.

(1) JORET, *La Vie spirituelle*, sept. 1920, p. 464.

Le langage de l'amour est fait d'admiration, de respect, de reconnaissance, de bienveillance, d'amitié, de dévouement, d'intimité, et nullement du vocabulaire des sens externes, qui fournirait les termes les moins proportionnés et les plus disparates, car, suivant la fine remarque de saint Thomas, c'est le propre des sens de ne connaître que les objets présents : « *Est proprium sensus quod cognoscitivus est rerum præsentium* » (1a, 2æ, q. 15, a. 1). L'amour au contraire peut faire abstraction de la présence et de la vue actuelle.

La thèse de la Contemplation et de l'amour sans connaissance n'est donc qu'une gageure, qui brave à la fois la métaphysique, la psychologie et le témoignage historique de nos saints. Elle n'est que l'exagération bien inutile de cette vérité hors de conteste : en certains cas, le degré d'amour peut dépasser et de beaucoup, comme nous l'avons déjà dit, le degré de connaissance.

CHAPITRE XIV

La Contemplation infuse est-elle accessible à tous ?

En lisant en tête du bel ouvrage du P. Arintero ce titre éblouissant : « *Les hauteurs de la Contemplation accessibl es à tous* (1) », nous avons admiré la bravoure avec laquelle il a déployé le drapeau de la nouvelle école, mais cette prétention à l'égalité de tous en Mystique nous laisse rêveur et quelque peu sceptique... (2).

D'abord, il s'agit ici de Mystique au sens strict, et sans les retranchements ou mutilations qui, sous la plume de M. Sau-

(1) Nous apprenons avec plaisir que l'auteur a consenti à supprimer ce titre.

(2) De même M. Saudreau : « Le chemin de la Contemplation est ouvert à *tous* » (*Vie d'union*, nº 317). De même le P. Lamballe : « La Contemplation est le terme normal de la vie spirituelle ; les âmes avides de perfection ont le *droit* d'y prétendre et leurs directeurs *doivent* les y disposer » (*La Contemplation*, p. 105). Pour eux, la Contemplation est nécessaire à la perfection, et, partant, ne saurait être refusée à aucune des âmes fidèles à la grâce ; elle peut être le fruit de leurs mérites : Dieu la leur doit. Le P. Arintero ajoute qu'elles peuvent la mériter non seulement *de congruo*, mais de *condigno* ! (*Cuestiones misticas*, p. 248-286).

dreau, la réduisaient à n'être plus qu'une oraison de simplicité ou une Contemplation acquise plus ou moins élevée, rendant ainsi moins invraisemblable cette prétention d'être acessible à tous.

Or le mot de Mystique peut-il être sérieusement allié avec cette épithète « accessible à tous » ? Si j'interroge le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* ou tous les ouvrages similaires, au mot de *Mysteria*, je trouve que ce terme vient du grec μυστήριον, qui signifie élément caché, ésotérique, secret réservé à des personnes de choix ou privilégiées et partant plus ou moins rares. La « mystique accessible à tous » semble donc, au premier abord, un contre-sens énorme : ces deux mots hurlent de se trouver ensemble !

Heureusement que nos races latines, en Occident, ont une réserve de bon sens qui les empêche de prendre à la lettre ces brillantes hyperboles, et qu'avant de passer à leur application pratique, elles savent, par quelque *distinguo* subtil, en opérer le filtrage qui les rendra plus ou moins inoffensives !...

Le commentaire de saint Thomas renchérit encore sur ce caractère non pas accidentel, mais essentiel, de rareté. A la suite de Denys, il définit la Mystique : une science *occulte* et partant, réservée à une petit nombre : *Mystica*, i. e. *occulta quia excedit naturalem cognitionem*. Bien plus, contrairement à la foi et à la théologie que l'on enseigne à tous, elle est dite intransmissible par l'enseignement humain : *indocibilis, i. e. quæ humano magisterio doceri non potest* (1). C'est Dieu seul qui l'enseigne et qui choisit ses initiés. Jamais saint Thomas ne l'eût ainsi définie si elle eût été, au contraire, accessible à tous et si tous y étaient appelés par le seul fait d'avoir reçu, avec le Baptême, les dons du Saint-Esprit.

Aussi Benoît XIV l'appelle-t-il *très rare* : Rarissimi contemplationi vacant (*De beatif...* l. III, c. 26, n° 8) ; saint Bernard dit qu'il y a *peu* de contemplatifs ; saint Liguori, dit *très peu* : Paucissimæ, inquit santa Theresia, sunt animæ illæ (*Homo*

(1) S. Thomas, in libro *De divinis nominibus*, cap. II, lec. 4, fin.

Apostol., Append. I, n. 19) ; le P. Dupont dit : *un bien petit nombre* (Vie du P. Alvarez, chap. 15, p. 161), etc. Au contraire, la nouvelle école ne craint pas de la déclarer *très fréquente*. Le lecteur jugera de quel côté est la nouveauté... ou la confusion obstinée avec un phénomène bien différent, celui de la Contemplation *acquise*.

Pour atténuer le contraste, nos adversaires répliquent que si tous sont appelés à la Contemplation infuse, ce n'est que d'un *appel très éloigné*, comme un *germe* de vocation que les circonstances empêchent le plus souvent d'éclore. Et il nous donnent la comparaison d'un gland (*Vie spirituelle*, novembre 1921, p. 97) qui peut devenir un très beau chêne, et le devient rarement en certains pays.

Sans doute, le gland peut être dit appelé à devenir un beau chêne, car il en porte en lui la puissance *active*, au moins radicale. Un bloc de marbre, au contraire, n'ayant qu'une aptitude *passive* à devenir « Dieu, table ou cuvette », ne peut être dit appelé à devenir l'un ou l'autre, sans un étrange abus de mots : or tel est l'état mystique, puisqu'il est caractérisé par une passivité essentielle entre les mains de Dieu.

Sans doute, tout baptisé porte aussi en lui la puissance *active* de devenir un saint, mais il n'a en son pouvoir ni le *degré* de sainteté et de gloire auquel le bon plaisir de Dieu le prédestine, ni le choix du *chemin* par lequel il doit y parvenir : vocation à la vie active ou contemplative sont le secret de Dieu, et ici l'âme n'est que passive.

C'est ce que dit saint Jean de la Croix : « Dieu dispose librement du degré d'union, comme il dispose du degré de vision béatifique (1) » (*Montée*, l. II, ch. 4). Et sainte Thérèse répète que pour y arriver « il a plusieurs chemins » (2). « Vous ne pouvez, ajoute-t-elle, pénétrer dans toutes les Demeures. C'est au Maître du Château de vous y introduire. Si donc, vous rencontrez de sa part quelque résistance, je vous le

(1) C'est aussi ce qu'enseigne S. Thomas, 1ª, q. 23, a. 5.

(2) « J'ai avancé qu'il y a plusieurs chemins pour aller à Dieu, comme il y a plusieurs demeures dans le Ciel. Je le maintiens encore » (*Chemin*, ch. 18 ou 19).

conseille, n'essayez pas de passer outre » (*Château*, Epilogue). La raison, c'est que « Dieu a bien des manières d'abreuver aux eaux de sa grâce ».

Nous accordons aussi que la grâce sanctifiante conférée par le Baptême est le germe de la vision béatifique du ciel, *semen gloriæ*, mais l'éclosion anticipée de ce germe sur la terre, dans la Contemplation, ne saurait être qu'un privilège rare et non une voie normale. « Ce serait même un désordre, ajoute saint Thomas, d'aspirer à la récompense du ciel, avant d'avoir achevé de mériter sur la terre » (1).

Du reste, si tout chrétien était appelé à la contemplation sur cette terre, par le seul fait qu'il a reçu au saint Baptême les dons contemplatifs, comme il y reçoit en même temps les dons opposés de la vie active, on pourrait tout aussi bien soutenir qu'il est appelé à la vie active ou qu'il a, à la fois, toutes les vocations possibles. Ce serait confondre l'*appel* avec une *possibilité d'appel*. On ne peut parler d'appel — même éloigné — que lorsqu'une âme aura été marquée par la miséricorde de Dieu des trois signes classiques énumérés par saint Jean de la Croix. Jusque-là, il serait souverainement imprudent à une âme de se croire « appelée ». Tous les faux mystiques ont eu cette dangereuse présomption. Elle doit seulement se tenir toujours prête à l'appel de Dieu, *si* tel était son bon plaisir, par une vie de plus en plus parfaite.

* * *

Ce n'est pas par manque de logique, mais au contraire par une logique à outrance que la nouvelle école a été conduite à la thèse énorme des « *hauteurs de la contemplation accessible à tous* ». Son faux point de départ, c'est la confusion de la Contemplation passive ou mystique avec la contemplation acquise, ou si l'on veut, c'est le postulat que les dons du Saint-Esprit sont toujours mus par la grâce actuelle d'une

(1) « Non fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti, habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio » (1a, q. 94 a. 1, ad 1m).

manière uniforme ne comportant que des degrés divers d'intensité et jamais des *modes* différents, les uns et ordinaires communs, les autres extraordinaires ou privilégiés. Et c'est sur cet égalitarisme *a priori* qu'ils ont bâti tout leur système. Aussi, au lieu de conclure avec nous : les modes ordinaires sont accessibles à tous et nécessaires à la sainteté, tandis que les modes extraordinaires ne le sont point, ils doivent logiquement conclure qu'il n'y a qu'une seule voie pour aller à Dieu, et que, tous les chrétiens étant appelés à la sainteté, *vocati sancti*, comme dit saint Paul, tous sont aussi appelés aux modes les plus élevés de la Contemplation : *las alturas de la contemplacion accessibiles a todos.*

Or c'est la majeure de ce raisonnement qu'à la suite du card. Billot (Voir *Appendice* V, art. I, p. 418) nous avons niée énergiquement *salva reverentia.* Et ce n'est pas seulement parce qu'elle nous conduit à des conséquences inadmissibles et dangereuses, mais parce qu'elle a contre elle l'autorité et l'expérience des faits.

I. — *L'autorité.* L'enseignement *ex professo* de Benoît XIV codifiant l'enseignement commun des théologiens, nous l'avons déjà vu (Chapitre III), lui est nettement opposé. Et sur ce point, la pratique constante de l'Eglise dans les procès de canonisation a définitivement consacré sa thèse : « l'état contemplatif n'est pas nécessaire à la sainteté : l'héroïcité des vertus suffit ».

Avant Benoît XIV, Fénelon avait dû souscrire (10 mars 1695) avec Bossuet, au 22e article d'Issy : « Sans ces oraisons extraordinaires (de simple présence, de remise, de quiétude...) on peut devenir un très grand saint et atteindre la perfection du christianisme » (1).

Et déjà Molinos, en 1687, avait vu condamner par Innocent XI sa 31e proposition, soutenant que « sans la Contempla-

(1) Voir les 34 articles délibérés au Séminaire S. Sulpice d'Issy et signés par Bossuet, Fénelon, M. de Châlons, futur archevêque de Paris, et M. Tronson, supérieur de S. Sulpice — promulgués dans l'*Ordonnance* du 16 avril 1695, en tête de l'*Instruction sur les états d'oraison*, avec l'approbation de l'archevêque de Paris et le Bref laudatif d'Innocent XII à Bossuet (6 mai 1697).

tion il n'y a pas de vertu parfaite » (1) La contradictoire nous paraît donc au moins certaine, et sa négation serait une thèse renouvelée du Molinosisme ou Quiétisme (Cf. **Bossuet**, *Mystici in tuto*, nos 41, 44, 113, 114).

C'est donc là une mauvaise cause que l'on tentera vainement de faire patronner par saint François de Sales, saint Jean de la Croix ou sainte Thérèse, qui l'ont clairement combattue en enseignant que la Contemplation passive n'est qu'un « chemin raccourci » plein de périls, et qui ne prétend nullement supprimer les voies communes (2). En cela, ils furent l'écho du divin Maître qui, souvent interrogé sur la manière de devenir parfait, ne répondit jamais : « soyez élevés aux plus hauts degrés de la Contemplation passive », mais seulement : « prenez votre croix et suivez-moi », c'est-à-dire pratiquez jusqu'à l'héroïsme les conseils évangéliques résumés dans les huit béatitudes. Les voies passives ou mystiques ne sont donc pas nécessaires à la sainteté.

Il est vrai que les autorités que nous venons de citer sont empruntées aux trois derniers siècles que nos adversaires récusent, parce qu'elles les condamnent trop clairement. Mais dans les siècles précédents, nous n'aurions que l'embarras du choix pour trouver des témoignages à peu près identiques.

D'après Denys le Chartreux, saint Grégoire le Grand enseignait déjà que « tous ne sont pas faits pour la Contemplation » ; qu'elle est une « faveur spéciale de la grâce de Dieu » ; et qu'« il faut chasser le peuple des abords de la montagne sainte » (3).

---

(1) Nullus meditativus veras virtutes exercet internas, quæ non debent a sensibus cognosci (les vertus des parfaits). Opus est amittere virtutes (les vertus ordinaires). 31e prop. de Molinos, 20 novembre 1687.

(2) « Dieu, dit Se Thérèse parlant de la Contemplation, la donne quand il lui plaît, de la manière qu'il lui plaît et à qui il lui plaît. Maître de ses biens, il peut les donner ainsi sans faire tort à personne » (*Château*, 4e D., ch. IV).

(3) Sine gratia *speciali*, nullus ad contemplationem contingere potest, ut dicit Gregorius (Denys le Chartreux, *Opera omnia*, Tornaci, 1892, tome XLI, p. 151. *De contempl.*, l. I, ch. XV). — Non omnes apti sunt ad contemplationem, ut dicit Gregorius, sexto Moralium (*Ibid.*, ch. XXIII, p. 161). — Populus a montis accessu prohibetur (*Ibid.*, p. 161). — Ad mysticam contemplationem Deus quos vult perducit... Cujus vult miseretur... Cui nemo potest dicere : cur ita facis ? (*Ibid.*, p. 115.)

Dès le début de l'ère patristique, Clément d'Alexandrie professait également que « tous les chrétiens n'y sont point appelés » ; que « la foi commune suffit à la plupart et qu'ils doivent s'en contenter » ; et que « la contemplation est le privilège de ceux qui ont reçu de Dieu les *aptitudes* requises pour s'élever jusqu'à elle » (1).

A travers tout le moyen âge, de saint Bernard à Gerson, l'enseignement commun est toujours que tous les fidèles n'ont pas la vocation mystique, qu'elle est le lot des « privilégiés du saint Amour » ; qu'elle est une grâce de sanctification suréminente, une anticipation gratuite de la contemplation du ciel (2).

Une seule exception doit être faite à cette unanimité morale : celle des mystiques spéculatifs qui ne surent pas assez se défendre contre les infiltrations du panthéisme des néo-platoniciens, et surtout dans l'école allemande du XIV^e^ siècle. On connaît leur principe fameux : *le multiple vient de l'Un et* **toutes** *les âmes humaines doivent revenir dans l'Un, par la Contemplation.* D'où la conclusion rigoureuse : **toutes** *les âmes sont appelées à la Contemplation.* Mais qui oserait aujourd'hui se réclamer d'un tel patronage et accepter un principe si souvent condamné comme panthéiste, ontologiste et naturaliste (3) ? Aussi ceux qui veulent, de nos jours, sauver à tout prix la conclusion doivent-ils masquer ses origines et la rattacher, tant bien que mal, — comme nous l'avons vu — à quelqu'autre principe, également *a priori*, et qui a besoin du contrôle des faits.

---

(1) *Strom.*, VI, 10 (P. G., IX, 301) ; — Cf. TIXERONT, *Hist. des Dog.*, I, 273 ; — P. POURRAT, *La spiritualité chr.*, I, 109.

(2) S. BERNARD, *De Diversis*, sermo LXXXVII, 2. — Cf. POURRAT, *ibid.*, II, 101. — GERSON, *Théol. myst. practica*, tome III, p. 399 sq. — Cf. POURRAT, *ibid.*, II, 426.

(3) Voir les 28 prop. de Maître Eckart condamnées par Jean XXII (27 mars 1329) dans DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, 1908, n° 501-529. — Voir la proposition V°, condamnant le naturalisme néo-platonicien des Béguards, au conc. de Vienne (1311-1312), *Ibid.*, n° 475. — « Dans les mystiques panthéistiques l'ascèse apparaît comme la condition nécessaire et *suffisante* de l'extase... Les mystiques chrétiens, eux, revendiquent formellement la souveraine liberté de l'initiative divine ; pour eux, l'ascèse constitue sans doute une condition normalement nécessaire à l'extase, mais n'en est jamais la condition suffisante » (MARÉCHAL, *Rev. de phil.*, 1912, p. 480, tome 21).

II. — Après l'argument d'autorité, passons donc à celui de l'*expérience*. Interrogeons les directeurs des communautés les plus parfaites.

1. Demandons-leur si un Carmel, par exemple, est d'autant plus fervent qu'on y compte plus d'âmes mystiques et d'autant plus mystique qu'il est plus fervent. Ils vous répondront que cela n'est nullement prouvé et que sainte Thérèse répétait au contraire, que « sans être contemplative, une âme ne laissera pas d'être très parfaite... elle pourra même surpasser les autres en mérite, parce qu'elle aura plus à travailler à ses dépens » (*Chemin*, Ch. XVIII). On y rencontre, en effet, de véritables saintes qui ne semblent avoir reçu aucun don mystique. Voilà un premier fait, en voici un second.

2. Pour quelques âmes privilégiées, les dons mystiques apparaissent dès l'enfance et dès le début de la vie chrétienne ; pour d'autres, c'est à la fin seulement, lorsqu'elles semblent avoir atteint les sommets de la perfection ; pour d'autres enfin, comme une exception passagère et plutôt rare. La sainteté n'est donc pas fonction de la vie mystique.

3. Beaucoup meurent très parfaites sans avoir jamais connu les dons mystiques. Dire que c'est le temps qui leur a manqué et que si elles avaient vécu plus longtemps, elles les auraient reçus, est une contre-vérité pour les vieilles et un postulat gratuit pour les jeunes. Ce n'est là qu'un subtil échappatoire. Si Dieu nous appelait tous à la Contemplation, c'est en cette vie qu'il devrait nous en donner les moyens.

4. Les faits les plus notoires permettent enfin de supposer parfois que telle âme non mystique est plus sainte que telle autre d'un mysticisme avancé. Sainteté et passivité mystique ne sont donc point équivalents.

A ces données générales de l'observation, nous pourrions ajouter que l'analyse psychologique déjà faite (Chapitre V) nous a révélé dans les états contemplatifs non seulement des différences de *degré*, d'intensité ou de fréquence, — comme on le répète si faussement — mais des différences de *mode* dont plusieurs sont sûrement extraordinaires et préternaturels. Résumons-les brièvement.

1° Dans les voies ordinaires de la vie spirituelle, même dans la contemplation active ou acquise, les opérations de la grâce demeurent en nous toujours *inconscientes*. Elles deviennent au contraire *conscientes* dans les quatre dernières demeures décrites par sainte Thérèse : leur procédé est donc vraiment extraordinaire.

2° Le sentiment de *nouveauté* étrange, lorsqu'on entre dans ce monde nouveau, est si vif qu'il déconcerte le contemplatif novice et lui fait subir la plus rude épreuve. Le procédé de connaissance est donc vraiment extraordinaire. Il suppose, dit saint Thomas, non seulement une *lumière* infuse pour mieux voir ce que l'on savait déjà, mais des *espèces* infuses pour voir du nouveau.

3° Le sentiment de *passivité* complète n'est pas moins extraordinaire. En l'éprouvant, sainte Thérèse s'écrie : « Ici, c'est Dieu qui fait tout ! » Et saint Jean de la Croix : « Contempler, c'est recevoir !... C'est recevoir la touche divine ».

4° Enfin, le sentiment d'une *foi à demi transparente* éprouvé par le contemplatif est encore plus merveilleux. L'ayant expérimenté, saint Thomas dépeignait son étonnement en ces paroles d'une profondeur sublime : *Fides est inspectio divinorum in speculo et in ænigmate. Quod autem spiritalia quasi nuda veritate capiantur*, **supra humanum modum est** (III, dist. 34, q. 1, a. 2). Et il répète un peu plus loin (dist. 35, q. 2, a. 2, quæst. 1) : *Si supernaturali lumine mens in tantum elevatur, ut ad ipsa spiritalia adspicienda introducatur, hoc* **supra humanum modum est**. Le mode est donc de nature supérieure et transcendante ou préternaturelle.

Il est donc bien démontré qu'il y a non seulement des *degrés* d'intensité ou de fréquence, mais des *modes* extraordinaires et préternaturels dans les opérations de la grâce contemplative et des dons du Saint-Esprit. Et partant, il n'est pas dans l'ordre que ces voies extraordinaires soient accessibles à tous : *Spiritus ubi vult spirat.*

* * *

Ce n'est pas à dire que la Contemplation ordinaire ou ac-

quise ne soit pas aussi, de quelque manière, **surnaturelle, infuse** et même **passive**, au moins partiellement ; mais la Contemplation extraordinaire ou infuse l'est d'une manière différente et suréminente.

1° Elle est *surnaturelle*, *supra humanum modum*, non seulement comme la grâce sanctifiante et les dons du Saint-Esprit, par sa *nature*, *quoad substantiam*, mais encore par son *mode* d'opération, *quoad modum*. Elle est donc deux fois surnaturelle, ou surnaturelle *tout court*, comme dit sainte Thérèse, ou bien la plus surnaturelle et par antonomase, *Surnaturalior et antonomastice*, comme l'explique Benoît XIV, après le cardinal de Lauria (*De orat. christ.* Montrolii, 1896, p. 390).

2° Nous en dirons autant de l'épithète *infuse*. Toutes les grâces étant infuses, même les grâces de lumière et d'amour, la Contemplation ordinaire l'est aussi, mais par l'infusion des espèces nouvelles et d'un amour *tout fait*, la Contemplation extraordinaire le devient doublement et mérite seule, par antonomase, le nom d'infuse.

3° Enfin une certaine *passivité* — qui n'est jamais complète (1) ni consciente — se retrouve dans toute âme qui opère sous l'impulsion de la grâce et des dons du Saint-Esprit. Mais cela est commun à la plupart des actions chrétiennes, comme un acte de crainte de Dieu ou de contrition — peut-être même à toutes sans exception, d'après certains théologiens, comme Mgr Perriot, qui ont soutenu l'intervention des dons du Saint-Esprit dans tous nos actes méritoires. Il faudra donc réserver ce qualificatif de *passive*, par excellence et par antonomase, à cette sensation du divin où la passivité devient *totale et manifeste*, où l'on prend conscience que « c'est Dieu qui fait tout », quoiqu'une telle passivité soit essentiellement fugitive et devienne bientôt excitatrice d'actes vitaux encore plus puissants. La brève *suspension* des facultés naturelles, répétons-le, n'a pas pour but de les abolir, mais de

(1) Homo sic *agitur* Spiritu Sancto, quod etiam *agit* in quantum est liberi arbitrii ; unde indiget habitu donorum (1 a 2 æ, q. 68, a. 3, ad 2). C'est la règle ordinaire.

les surélever, comme par un ressort mystérieux et divin, à leur plus haute puissance.

C'est en ce sens parfaitement raisonnable que Bossuet (*Etats d'oraison*, l. VII), saint Alphonse de Liguori (*Praxis*, 127) et bien d'autres maîtres ont redit, après sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et Benoît XIV, que l'élément passif de la Contemplation n'était pas méritoire *in se*, en lui-même et directement, comme il arrive dans toutes les autres sensations involontaires, et nous trouvons M. Saudreau bien osé de les avoir disqualifiés pour ce fait (1).

Saint Thomas nous en donne l'explication théologique lorsqu'il enseigne que parfois la grâce divine n'est pas seulement *coopérante* et *opérante avec nous*, mais *opérante toute seule*, et qu'alors l'effet n'est plus imputable à l'âme mais à Dieu seul. Comme exemple, il donne celui de l'infusion de la grâce sanctifiante dans la justification, *dum justificamur tota operatio pertinet ad gratiam* (1a, 2æ, q. 111, a. 2, ad 3^{um}). Or l'infusion des espèces impresses dans la *sensation du divin* est un cas parfaitement semblable. Bossuet et saint Liguori sont donc couverts par saint Thomas, contre la critique de M. Saudreau qui les a mal compris, parce qu'il n'a pas saisi la théorie thomiste de la sensation.

En retranchant ainsi de la Contemplation cette passivité totale à laquelle il nous suffit de n'opposer aucun obstacle (2), c'est un élément essentiel qu'il a supprimé, c'est le ressort de la montre qu'il a brisé. Nous sortons alors des voies passives de la Mystique, pour rentrer dans les voies actives ou semi-actives de l'Ascétisme et de la Contemplation acquise.

* * *

Est-ce à dire que nous mettions un **abîme infranchissable** entre les deux ? Nullement, car il n'y a *pas de hiatus* dans les œuvres de Dieu, mais la continuité s'y allie avec la hiérarchie

(1) Saudreau, *Les Faits extraord.*, p. 181 ; *La Vie d'union*, p. 564.

(2) « L'âme reçoit tous ces biens spirituels sans produire de son fond d'autres actes que son consentement » (S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, 3^{e} vers. du 3^{e} cantique, § 5, p. 373).

des espèces. La passivité *totale* de la Contemplation n'est qu'un *cas limite* de la passivité *partielle*, ordinaire aux Dons du Saint-Esprit. Les voies ascétiques sont donc la préparation aux voies mystiques, *SI* Dieu veut nous y conduire.

Que si la Mystique *fait suite* à l'Ascétique, peut-on dire qu'elle est le **terme normal** de la perfection et de la vie spirituelle ? Et partant, que nous y sommes tous appelés ?

Cette nouvelle question nous paraît équivoque, car elle a deux sens bien différents suivant le point de vue auquel on se place. Le seul mot de « perfection » a lui-même deux sens.

Veut-on parler de la perfection *en soi* de l'état contemplatif ? Certes, puisqu'il consiste en l'état passif, ou à *être porté* sur les ailes de la grâce, au lieu d'aller *à pied* péniblement, comme le commun des mortels, l'état contemplatif est plus parfait, comme il est plus parfait d'avoir des ailes que de n'en avoir pas, et en ce sens nul doute qu'il soit au sommet des *états* de la vie spirituelle. Ainsi l'épiscopat est au sommet de l'*état* sacerdotal sans que tous les prêtres y soient appelés et puissent y prétendre.

Que si l'on parle, au contraire, du degré de perfection et de sainteté *individuelle*, il n'en est plus ainsi et ce pourrait être l'inverse. Il est *en soi* plus méritoire d'aller très loin et très haut, *à pied*, que de s'y laisser porter par le *véhicule* de la grâce de Dieu. Les Saints eux-mêmes n'ont pas cessé de nous en avertir, notamment sainte Thérèse lorsqu'elle répète : « Sans être contemplative, une âme ne laissera pas d'être parfaite... elle pourra même surpasser les autres en mérite, parce qu'elle aura plus à travailler à ses dépens... » (*Chemin*, XVIII).

La conclusion est que *aller à pied* ou *être porté* en l'air n'étant pas deux degrés de la même espèce ni du même genre, on ne saurait considérer le second comme une simple *croissance* du premier, mais plutôt comme une *mélamorphose*, celle de la chenille en papillon, d'après sainte Thérèse (*Château*, 5e D., chap. 2). Cependant, comme il est plus parfait d'avoir un moyen aérien de locomotion que de n'en pas avoir, on pourrait peut-être dire, à ce nouveau point de vue, que Dieu accorde ce privilège — peut-être normalement ? — à ceux

qu'il juge trop faibles pour aller à pied, ou qui auraient des croix trop lourdes à porter (1), pourvu qu'ils n'y mettent aucun obstacle, ni *moral* par leur lâcheté, ni *physique* ou *psychique* par leur tempérament. Car, comme l'a fort bien observé Alvarez de Paz, après saint Grégoire et Denys le Chartreux : tout chrétien n'a pas en soi l'étoffe d'un mystique, et la grâce de Dieu, pour l'ordinaire, ne supprime pas la nature.

En ce nouveau sens, la Contemplation infuse serait bien — sinon *de droit*, du moins *en fait*, et par une anticipation de faveur sur la métamorphose du ciel — le terme ou le complément ordinaire de la vie spirituelle ici-bas, malgré les exceptions dont Dieu seul a le secret.

* * *

Cette solution nous paraît un cadre moins rigide et plus souple, capable d'embrasser, sans les défigurer, un bien plus grand nombre de faits.

1° Elle nous explique le mélange quotidien et perpétuel des états passifs et actifs, mystiques et non mystiques, chez les contemplatifs aux mêmes époques de leur vie. Si l'état mystique n'était qu'une croissance et un âge mûr, il leur serait bien impossible de s'en dépouiller et de redevenir plusieurs fois dans la même journée enfants et hommes faits. « *Quando factus sum vir*, dit saint Paul, *evacuavi quæ erant parvuli* » (1 Cor., 13, 11). Tandis qu'on peut, tour à tour, *aller à pied* ou *être porté* sur les ailes mystiques. C'est là une double voie

(1) « Dieu traite les non-contemplatifs comme des âmes fortes... les contemplatifs ont besoin que Dieu les réconforte (ayant de plus lourdes croix à porter) » (*Chemin*, ch. XVII ou XVIII). — « Alors à quoi bon s'occuper de ces grâces mystiques (puisqu'elles ne sont pas nécessaires) ?... Elles sont accompagnées d'une abondance d'amour et de force qui permet d'avancer *moins péniblement*... Si vous en êtes privé, sans qu'il y ait de votre faute, Dieu qui est juste, vous donnera par d'autres voies ce que, dans des vues connues de lui, il vous refuse par celles-ci. Ses secrets sont impénétrables, mais ce qui est sûr, c'est que vous recevrez ce qui vous sera le plus avantageux » (*Château*, 3e D., ch. II). — « J'en suis absolument convaincue et je l'ai dit quelques fois, ces grâces (passives) sont destinées à *fortifier notre faiblesse* et à nous rendre capables de supporter, à l'exemple de ce Divin Fils, de grandes souffrances » (*Château*, 7e D., ch. IV). — « Les contemplatifs eux-mêmes trouveront là de quoi s'humilier » (*Chemin*, ch. XVIII). On pourrait dire, en effet, que les états mystiques ne sont que des « béquilles » pour nous aider à marcher.

pour atteindre au même but : l'héroïcité des vertus ou l'union à Dieu la plus parfaite.

2° Elle nous explique la rareté relative du nombre des contemplatifs, sans faire peser les soupçon de tiédeur et de lâcheté sur tant d'admirables congrégations d'hommes et de femmes que nous avons sous les yeux et qui, sûrement, ne méritent pas un reproche si dur et si injuste. Nous sommes tous appelés au salut : aussi est-il de foi que les moyens d'y arriver ne sont refusés à personne : aucun ne se damne que par sa faute. Que si nous étions tous appelés à la Contemplation, il faudrait conclure pareillement, que ceux qui n'y arrivent pas c'est par leur faute ; et cette conséquence, trop rigoureuse, est insoutenable.

3° Cette solution respecte les traditions des Ordres contemplatifs qui, en proposant la Contemplation à *tous*, ne visent évidemment que leurs membres déjà sélectionnés par une vocation religieuse spéciale, et ne leur proposent que la Contemplation ordinaire ou acquise (1), attendu que l'infuse ne s'acquiert point.

4° Elle respecte surtout la doctrine codifiée par Benoît XIV et que l'Eglise a faite sienne, en appliquant à tous les procès de canonisation cette règle immuable : La Contemplation passive n'est ni une preuve irrécusable, ni une récompense fatale de la sainteté ; elle n'est point indispensable à la perfection : l'héroïcité des vertus suffit ; elle n'est point une fin, mais un moyen pour y atteindre. C'est aussi la doctrine de saint Thomas : « Préférons, dit-il, les vertus théologales aux dons passifs du Saint-Esprit ; c'est par ces vertus que se fait l'union à Dieu (et partant la sainteté) » (2). C'est enfin la doctrine que proclamait Bossuet dans ces fortes paroles : « Concluons que c'est une erreur de mettre le mérite et la perfection à être actif ou passif » (3).

(1) Le P. Marie-Joseph, porte-parole des Carmes déchaussés, explique ainsi les constitutions de son Ordre (*Etudes carmélitaines*, janvier-avril 1920, p. 17).

(2) Virtutes theologicas præferendas esse donis Spiritus Sancti, quia per eas *unitur* mens Deo et subjicitur illis, et sicut virtutes intellectuales præferuntur moralibus et regulant eas, ita virtutes theologicæ præferuntur donis et regulant ea (1 a 2 æ, q. 68, a. 8). — Cf. JEAN DE S. THOMAS (Vivès), tome VI, p. 627, *De fructib. Spiritus Sancti*, dip. 18, a. 3.

(3) *Instruction sur les états d'oraison*, l. II, n° 13.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Pour rendre la Contemplation mystique « accessible à tous » — on a osé la diminuer et l'**amputer de ses éléments transcendants** et extraordinaires — qui en sont les organes vitaux, tels que : la passivité totale quoique fugitive sous la touche divine ; le recueillement totalement passif et involontaire des puissances ; leur suspension et leur ligature plus ou moins complète ; leur mode d'opérer nouveau et surhumain presque angélique ; la connaissance expérimentale ou *sensation intuitive* de la présence de Dieu et de son action en nos âmes ; et par suite la conscience invinciblement certaine d'une communication directe avec Dieu qui en résulte. Mais une telle amputation n'est pas là une opération viable, alors même qu'elle aurait paru à plusieurs comme une opération brillante ayant « parfaitement réussi », suivant la formule d'usage.

C'est aussi, sous une autre forme, la conclusion du directeur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, le P. de Guibert, qui écrit :

« Mgr Farges me paraît établir solidement contre M. Saudreau « et avec le P. Arintero, qu'il *peut* y avoir une connaissance « angélique » de Dieu, intermédiaire entre la pure foi et la vision béatifique, immédiate, expérimentale, bien qu'encore obscure, et qu'*en fait* certaines descriptions d'état smystiques supposent chez ceux « qui les ont éprouvés une telle connaissance » (juillet 1921, p. 296) (1).

Et comme ces éléments psychologiques, passifs et transcendants ne se rencontrent sûrement pas dans toutes les Contemplations, leur distinction essentielle en Contemplation ordinaire et extraordinaire, acquise et infuse, ou la *dualité des*

(1) Notez que ce jugement du P. de Guibert a été porté après lecture du plaidoyer copieux de M. Saudreau, qui termine la nouvelle édition (1921) de l'*Etat mystique*, p. 301 à 372. La cause est entendue. Le P. de Guibert ajoute : « Mgr Farges aura le mérite d'avoir donné un exposé clair, net, méthodique et précis d'une solution qui, je le sais, paraît à beaucoup définitivement écartée, mais contre laquelle, en réalité, on ne semble pas encore avoir apporté d'argument vraiment décisif et sans appel. » — On ne saurait démentir plus poliment.

voies, active et passive, se trouve par là démontrée une fois de plus.

Que si dans la Contemplation extraordinaire ou infuse nous respectons l'intégrité admirable de ses éléments transcendants, si bien décrits par sainte Thérèse dans ses quatre dernières *Moradas*, il est clair qu'une telle Contemplation n'est plus « accessible à tous », mais seulement aux âmes de choix que Dieu y ravit, car son divin Esprit est libre et « il souffle où il veut ».

Dans ce cas, quels seront les devoirs du directeur ? Laissons répondre un Maître éminent de la Théologie, ancien professeur de Faculté, devenu archevêque de Cambrai, Mgr Chollet. Voici ce qu'il nous écrit :

« Cher et vénéré Seigneur,

« Je m'empresse de vous féliciter d'avoir si bien exécuté l'école « dite Salésienne, de la « Voie » ou du « Semi-quiétisme ». Cette école « a toujours des adeptes...

« De même, je suis tout à fait de votre avis au sujet de l'attitude « que les Directeurs peuvent ou doivent prendre en face des voies « passives et de l'oraison de Quiétude. Les voies passives sont ou- « vertes par Dieu lui-même à qui il lui plaît. Il y introduit des impar- « faits qu'il y sanctifie ; il n'y mène pas des Saints. Laissons-lui le « gouvernement de ces voies et n'y poussons pas : contentons-nous « de contrôler ce qui s'y passe. »

Telle est, magistralement résumée, la tradition moralement unanime des trois derniers siècles, qu'on n'a pas le droit d'amputer et de séparer de la Tradition totale — l'Esprit de Dieu ne s'étant retiré de son Eglise à aucun siècle, et ne cessant jamais de diriger les progrès de la pensée catholique à travers les crises inévitables de la liberté humaine.

*
* *

Précisons, en terminant, la position que nous avons adoptée, à la suite de saint Thomas, de sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, de Benoît XIV et de la tradition *intégrale*, sur la question fondamentale de la *dualité des Voies*.

Il y a, sur cette terre, deux sortes de Contemplation de

Dieu — ou d'intuition simple et sans raisonnement, *simplex intuitus* — sans compter celle de saint Paul, qui, d'après saint Thomas, fut une vision de l'*essence* même de Dieu, mais inférieure à celle des bienheureux, transitoire et très rare.

L'une se fait *passivement par une touche divine ou espèce impresse infuse* ; l'autre, *activement*, et *sans espèce infuse*. — Division générale, très claire et très nette, et nullement invérifiable. On reconnaît l'espèce infuse à l'apparition entièrement passive d'un objet totalement ou au moins partiellement nouveau, et que notre effort n'a point découvert. C'est elle qui produit la *sensation* ou connaissance concrète et expérimentale du *Divin*. (Une sensation sans *espèce impresse* serait une notion aussi contradictoire qu'un triangle sans angle).

La *première* Contemplation de Dieu est dite, par excellence, Contemplation infuse, passive, plus ou moins analogue à celle des anges. Elle est un certain toucher ineffable ou vision obscure de Dieu, saisi par la conscience, non dans son *essence* mais dans son *action* en nos âmes, ou dans l'empreinte (*espèce impresse*) que cette action imprime en elles. Elle est donc extraordinaire et personne ne peut y prétendre. On peut la diviser en Contemplation par espèces humainement intelligibles (avec images sensibles) — ou par espèces surhumaines (sans images sensibles) et plus strictement angéliques. On peut aussi la subdiviser en Contemplation obscure et négative (la *Divine Ténèbre*) et Contemplation plus ou moins distincte et positive.

La *seconde* Contemplation de Dieu, sans espèces infuses, se fait par les concepts de la raison et de la foi, normalement abstraits des choses sensibles. Elle est donc ordinaire, active ou acquise par l'effort humain, secondé de la grâce et des lumières des dons du Saint-Esprit.

Entre les deux, — les voies de Dieu étant d'une variété et d'une richesse infinies — nous avons admis une Contemplation imparfaite, mixte, comme un intermédiaire ou un *pont* (1).

(1) Cf., p. 98 et suiv.

Point d'espèce nouvelle infuse, mais combinaison surnaturelle ou rapprochement de deux espèces préexistantes, d'où jaillit une idée nouvelle et très saisissante. Comme la précédente, elle est une Contemplation par espèces normales, mais elle s'élève et s'arrête jusqu'au seuil des voies passives ou mystiques, c'est-à-dire des quatre dernières *Moradas* de sainte Thérèse.

La grande exagération — la plus périlleuse — des quiétistes de tous les siècles a été de confondre ces deux voies : l'une active et ordinaire ou ascétique, dans laquelle l'âme doit faire effort pour atteindre le but « *à tout prix* » ; l'autre passive et extraordinaire ou mystique, dans laquelle Dieu seul peut nous introduire. Ici l'effort humain est vain ; c'est le jardin fermé, *hortus conclusus* ; l'âme doit « *laisser faire Dieu* » qui ne demande que sa docilité à ne pas mettre d'obstacle à son action. Vouloir — comme ils le prétendent — pousser les âmes dans ces voies passives ou mystiques, de même qu'on les pousse aujourd'hui à la communion fréquente, c'est donc un contre-sens et un non-sens. C'est singer la Mystique et la discréditer en suscitant de faux mystiques et des illuminés. L'expérience des siècles jusqu'à nos jours ne l'a que trop souvent démontré.

APPENDICE I

Lettre de Benoît XIV au Fr. Catalayud.

Dilecto filio sacerdoti Vincentio Catalayud Ecclesiæ Metropolitanæ Valentinæ Præposito.

Valentiam in Hispania Tarraconensi.

Benedictus PP. XIV. Dilecte Fili, Salutem et Apostolicam Benedictionem : Tria exemplaria tui operis typis editi accepimus una cum litteris ad nos datis die 19 Decembris anni præteriti 1750. Alterum ex dictis exemplaribus in nostra privata bibliotheca reposuimus, alterum consignavimus Patri Generali Dominicanæ Religionis, ut illud collocaret in celebri publica bibliotheca extructa in ipsius cœnobio a bonæ memoriæ Cardinali Casanatæ ; tertium dabimus Patribus Congregationis Oratorii Sti. Philippi Nerii, qui in suis ædibus amplam et selectis operibus tum editis tum ineditis, bibliothecam possident ; qua præcipue usus est Venerabilis Cardinalis Cesar Baronius in Annalium Ecclesiæ compilatione. Amplas tibi, dilecte fili, reddimus gratias pro munere ad Nos transmisso, et amplissimas reddimus de tertio volumine, quod Nobis immerentibus dedicasti. *Cum Nobis datum erit*, *innumeris enim obruimur negotiis*, aliquarum horarum spatio in nostra privata bibliotheca commorari, tuos labores avide *percurremus*, non dubitamus eos a Nobis approbandos et laudandos esse cum auctoritate Sancti Thomæ Aquinatis innixi sint. Porro, *in eo quod attinet ad nonnullorum miraculorum indolem*, *in cujus explicatione a nostris scriptis recessisti*, nec tibi nec Nobis grave esse debet. In iis quæ scribimus uti privati doctores scimus nos falli posse, nec etiam dubitamus Nos aliquando, etsi inadvertentes a veritate recessisse. In iis onus est aliorum scripta nostra refellere, corrigire et emendare ; et irrationabiles profecto essemus si in his tristaremur, cum divina assistentia pro infallibilate promissa sit Summo Pontifici, sed ex Cathedra loquenti. Cum alii pro conplemento operis supersint tomi, cum poteris, eos ede, ut opus sit unde quaque perfectum ; teque, licet absentes, plenis ulnis amplectentes, apostolicam tibi benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud Sanctam Mariam Majorem, die 27 Maii 1751. Pontificatus nostri anno undecimo.

APPENDICE II

Réponse à la « Revue d'ascétique et de mystique ».

La manière de poser la question mystique.

Tout récemment, les Revues d'ascétique et de mystique se sont plaintes des équivoques de terminologie où paraissent s'enliser les questions de mystique, et la plainte est descendue jusqu'à des journaux quotidiens, comme la *Libre Parole* (22 déc. et 5 janv.), ce qui est une preuve du malaise général. Tous aspirent à voir la clarté enfin projetée sur des sujets si passionnants, car on ne peut plus vivre dans une atmosphère si épaisse de brouillards.

A notre tour, nous venons nous plaindre de l'équivoque autrement grave, dans la *position* même de la question, où paraissent s'obstiner certains auteurs — ceux qui prétendent réformer l'enseignement classique des trois derniers siècles — comme s'il n'y avait pour eux qu'une seule manière de poser la question, et que tout autre dût être exclue *a priori*, sans discussion.

I

Ce n'est pas que les premières équivoques, celles de la terminologie, nous semblent négligeables. Loin de là. Les mots eux-mêmes de *Mystique* et de *Contemplation* ne devraient jamais être employés sans avoir averti s'ils sont pris dans un sens très large, large, strict, ou très strict. Ainsi lorsque S. Thomas applique le terme de contemplation à la simple *prière*, où l'on peut en effet surprendre comme un germe d'admiration et de contemplation, le contexte indique assez sa pensée, par exemple, lorsqu'il la déclare de *précepte* et obligatoire pour le salut (1), ou qu'il énumère ainsi ses parties : *lecture, méditation et prière.*

Cependant nous croyons qu'on exagère beaucoup en soutenant, comme on l'a fait, que nous ne sommes guère divisés que par des questions de mots, et qu'après avoir bien défini les mots, nous nous entendrions tous aisément. Il n'en est rien, à notre avis, et nous nous croyons surtout divisés par des questions d'idées, ou si l'on préfère, par des points de vue différents, c'est-à-dire par la manière différente et même contraire de poser certaines questions.

---

(1) Omnis christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum praeceptum sit omnibus : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus », ad quod etiam est tertium praeceptum legis (*III, Dist.* 36, q. 1, a. 3, ad 5). — Partes contemplationis sunt tres ; sc. lectio, meditatio et oratio (2a, 2æ, p. 180, a. 3, ad 4. — *IV, Dist.* 15, q. 4, a. 1, q. 2, 1).

La preuve, c'est que nous avions déjà une terminologie fixée — au moins dans ses lignes essentielles — et devenue classique, surtout depuis Benoît XIV. Et tous ceux qui ont étudié le magistral ouvrage de ce savant pape ont été frappés de la netteté avec laquelle il distinguait et définissait, par exemple, les contemplations *infuse* et *acquise*.

Pourquoi donc certains écrivains ont-ils bouleversé et rejeté cette terminologie ? C'est qu'ayant changé les idées et les théories, c'était pour eux une conséquence forcée de changer les termes qui l'expriment. D'où le conflit perpétuel entre la terminologie ancienne et la nouvelle, et la confusion dont on se plaint.

Revenez aux théories consacrées par Benoît XIV, et par suite à sa terminologie, et les confusions disparaîtront aussitôt.

C'est qu'en effet une terminologie scientifique est le produit d'une science déjà faite et non pas son point de départ. Elle naît en dernier lieu, et se complète avec les développements de cette science. Aussi est-elle comme l'expression analytique de ces théories, leur réduction en formules élémentaires.

Derrière les définitions « de mots » se dissimulent bien souvent des définitions d'idées. Et voilà la raison pour laquelle nous ne pouvons accepter plusieurs définitions « de mots » proposées par le Père G.-Lagrange (*Vie spirituelle*, nov. 1921), parce qu'elles supposent ou exigent des théories que nous ne pouvons admettre.

Je veux bien dire : « J'appelle chat un chat », — mais si l'on me demande d'ajouter : « et Rollet un fripon », — alors je me récuse, parce qu'en acceptant cette définition « de mots », je m'interdirais, dans la suite, de soutenir que « Rollet *n'est pas* un fripon ».

De même, en acceptant la définition proposée de la contemplation infuse par la seule *prédominance des Dons* ou de certains Dons, je m'interdirais dans la suite de soutenir qu'elle est tout autre chose.

Inutile de montrer en détail que bien d'autres définitions proposées sous-entendent aussi une théorie, un système préconçu. En mettant le petit doigt dans l'engrenage, tout le corps y passerait.

Cela prouve assurément la vigueur d'esprit de son auteur, la rigueur de sa logique et la solide charpente de son système. Toutes ces qualités maîtresses, nous les connaissions déjà, et plus d'une fois nous avons aimé à leur rendre hommage.

Nous convions seulement l'auteur à réviser son *point de départ*, car c'est par là que pèchent la plupart des systèmes les mieux charpentés. La question de la contemplation infuse doit-elle être posée *a priori*, en partant de la théorie de S. Thomas sur la nature des vertus et des dons, — et surtout d'une interprétation douteuse de cette théorie — ou bien au contraire, posée *a posteriori*, en partant des faits constatés par les Saints mystiques ? Des deux points de vue, quel est le vrai, le seul légitime ?

II

Le grand problème qui se pose en mystique et qui domine tous les autres, n'est pas de savoir s'il y a des états contemplatifs caractérisés par la *prédominance, à des degrés divers, des dons* du S. Esprit, où l'âme est *plus passive qu'active*, et requis pour la plus éminente sainteté, — nous l'accordons tous, — mais de savoir s'il n'y a pas à côté et au-dessus d'eux d'autres états contemplatifs bien différents, caractérisés par la présence d'un élément nouveau *entièrement passif*, où « c'est Dieu qui fait tout », où la grâce n'est plus seulement *coopérante*, ni *opérante avec nous*, mais *opérant seule* (1), au moins pendant quelques instants rapides, et dans lesquels cette touche divine, *entièrement passive*, devient bientôt le ressort puissant d'actes vitaux encore plus généreux et plus méritoires ?

Or nous croyons que la réponse à cette question fondamentale est du ressort de l'observation psychologique la plus intime, et nullement du raisonnement *a priori* sur la nature des vertus et des dons.

Il faudra donc recourir à l'observation directe ou indirecte, c'est-à-dire au témoignage des Saints mystiques, qui ont expérimenté ces états, en écartant avec soin toutes les réponses vagues de ceux qui n'ont pas eu l'intention de répondre à la question, ou qui n'ont même pas eu l'idée de la poser — (ces témoignages négatifs, que l'on fait tant sonner, ne comptent même pas) — et en retenant, au contraire, les dépositions de ceux qui ont connu la question, qui ont voulu y répondre, et qui ont précisé nettement cette distinction expérimentale.

Or ceux-ci sont légion, et leurs témoignages, cités ailleurs, sont dans la mémoire de tous les théologiens mystiques. Rappelons-en, au moins très brièvement, deux ou trois spécimens des plus remarquables.

Elle est bien de sainte Thérèse cette parole maîtresse, si souvent répétée, pour caractériser la contemplation infuse : « Ici, c'est Dieu qui fait tout » (*Chemin*, ch. 27, etc.) ; et cette autre parole : « Dans la théologie mystique dont j'ai commencé à parler, l'entendement n'agit plus [par son mode ordinaire] car Dieu le suspend...il nous fournit alors [d'autres espèces] de quoi admirer et de quoi nous occuper : alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous recevons, sans discourir, plus de lumières que nous ne pourrions en acquérir en bien des années, par toutes nos industries terrestres ». (*Vie*, ch. XIII, trad. nouv., Paris, 1907, t. I, p. 160.)

A son tour, saint Jean de la Croix, dont la science théologique rend le témoignage encore plus autorisé, parlant de la contemplation infuse, par opposition à la contemplation acquise, la définit ainsi : « La contemplation pure, ce n'est plus *agir*, mais *pâtir* ou recevoir : *la con-*

(1) Cf. S. Thomas, 1a, q. 63 a. 5 ; 1a 2æ, q. 9, a. 6, ad 3 ; q. 68, a. 2 ; et q. 111, a .2 ; 3a, q. 34, a. 3.

templacion pura consiste en recibir (*Vive flamme*, t. III, § 7). Et recevoir quoi ? Dans « la cime de l'esprit », c'est recevoir « la touche de l'intelligence », où Dieu imprime (*species impressa*) une « connaissance pure et sans image », et dans le cœur, la touche du pur amour, comme ce saint le répète si souvent (1). Voilà pourquoi Benoît XIV, codifiant cette doctrine devenue, comme il l'a remarqué, l'enseignement commun des théologiens, a précisé que la contemplation *infuse* se distinguait de l'*acquise* par l'apparition de connaissances nouvelles, et partant par l'infusion d'*espèces impresses* nous révélant soit de nouveaux aspects de choses déjà connues, soit des choses entièrement nouvelles (ne serait-ce que le *fait* de la présence d'une opération spéciale de Dieu en nos âmes)... *per infusam vero* (contemplationem) *Deus non solum ea ostendit quæ antea fuerant credita, sed vel ea ostendit cum novissimis circumtantiis et perfectionibus, vel nova objecta revelat, novas eorum species infundendo* (2).

Cette révélation, ou inspiration intérieure, par *espèces impresses* est aussi pour saint Thomas le degré de contemplation intermédiaire entre la contemplation de Dieu dans son essence, *ut habuit Paulus*, et sa contemplation commune dans le reflet des créatures sensibles, et c'est elle qui caractérise la contemplation mystique. Nous en avons cité des textes probants (3).

C'est aussi la contemplation de Dieu intermédiaire que le S. Docteur attribue à Adam dans l'état d'innocence : *Homo, in statu innocentiæ ad aliquod medium pervenit... ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis sed revelatione interna.* (*De Verit.*, q. 18, a. 5, ad 10.)

Et ailleurs, d'une manière encore plus précise : *Indigebat* (Adam) DUPLICI MEDIO, *scilicet medio quod est similitudo Dei* (species impressa) *et quod est elevans vel dirigens mentem* (lumen) (*De Verit.*, q. 18, a. 1, c.) *Indigebat* (Adam) *medio quod est species rei visæ, quia per aliquod spirituale lumen menti hominis infusum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa Lucis increatæ, Deum videbat* (*Ibid.*).

---

(1) « Comme la passion réceptive de l'entendement est seule susceptible d'accepter passivement la connaissance pure — bien entendu après sa purification — pour ce motif, avant que la purification soit faite, l'âme éprouve moins souvent la touche de l'intelligence que celle de la passion d'amour » (*La nuit obs.*, l. II, ch. XIII, trad. HOORNAERT). — « La lumière que l'âme doit recevoir surpasse toute clarté naturelle et n'est pas naturellement perceptible par l'intelligence » (*Ibid.*, ch. IX).

(2) *De Servorum Dei beatificatione...* l. III, ch. XXVI, n° 7.

(3) Le second mode de contemplation (par espèces impresses), dit S. Thomas, naturel à l'ange et surnaturel pour l'homme, apparaît chez les contemplatifs *jugés dignes de ces révélations de Dieu*, dont le premier homme à l'état d'innocence jouissait encore davantage » (Cf. II, dist. 23, q. 2, a. 1). Notez que Dieu y révèle toujours quelque chose de nouveau, tout au moins sa présence et son action dans l'âme et parfois les vérités dont cette action est l'expression ou le signe.

Le *lumen* ne suffit donc plus à la contemplation infuse sans la *species impressa* comme pour toutes les sensations visuelles.

Pour Benoît XIV, comme pour S. Thomas, la contemplation infuse est donc la *contemplation par espèces impresses infuses.* Parmi les signes caractéristiques qu'il nous en donne, c'est de tous le plus frappant. Il achève de nous rendre entièrement passifs sous la touche divine : nous recevons une connaissance *toute faite*, un amour *tout fait*, qui provoquent aussitôt, par la réaction, l'acte vital de la contemplation amoureuse de Dieu.

Sans ce critère on n'en trouvera jamais aucun autre, car une différence *de degrés*, impossible à saisir, n'est plus un critère. Et l'épithète d'*infus* n'est pas moins applicable aux degrés inférieurs d'une grâce qu'à ses degrés supérieurs. Or l'absence de critère conduit logiquement à la confusion des deux contemplations infuse et acquise, comme le voudrait M. Saudreau. C'est, de sa part, la seule position qui soit logique, mais elle est intenable...

Loin d'être nouvelle, comme on l'en accuse, cette doctrine n'est que la précision en termes scolastiques de la tradition la plus ancienne.

Pour être bref, dans un article si court, remontons d'un bond jusqu'au douzième siècle, jusqu'au grand mystique Richard de S. Victor. « Il y a, dit-il, trois espèces de contemplation : l'une active, l'autre passive et la troisième mixte. La première est due à la seule industrie de l'homme (c'est la contemplation philosophique) ; la deuxième, à l'action de Dieu seul (c'est la contemplation infuse) ; la troisième est un mélange des deux opérations de l'homme et de Dieu (c'est la contemplation active ou acquise). *Primus modus contemplationis, surgit ex industria humana ; tertius ex sola gratia divina ; medius autem ex utriusque permixtione, humanae sc. industriae et gratiae divinae.* (*Benjamin minor*, l. V, c. 1 ; P. L. tome CXCVI, col. 170.)

L'exclusion par tous nos adversaires du mode de contemplation caractérisée par un élément *entièrement passif* n'est donc justifiée ni par l'expérience des saints mystiques, ni par la tradition qui lui sont contraires.

Quel est donc le préjugé théologique qui l'a fait poser au point de départ, comme un principe premier indiscutable ?

Le P. G.-Lagrange, à la fin de son article de janvier 1922, p. 270, a eu la franchise de nous le confesser, et nous l'en remercions. Bien loin de dire de cet appendice « *in cauda venenum* », nous y trouvons, au contraire, l'antidote désiré, en même temps qu'un espoir d'entente et de conciliation.

Le Révérend Père part de la théorie de saint Thomas sur la nature des vertus et des dons, — ou plutôt d'une interprétation de cette théorie, laquelle interprétation est rejetée par un excellent thomiste, le cardinal Billot, auquel il nous renvoie. Il raisonne ainsi :

Etant admis par tous que l'exercice ordinaire des dons est un mélange intime d'activité divine et humaine, où celle de Dieu est

toujours plus ou moins prédominante, il semble au Révérend Père qu'il ne peut y avoir que des *degrés* dans ce mélange, car s'il y avait jamais passivité totale, le *mode* ou la *nature* même des dons se trouverait changé. Donc un élément de passivité totale lui paraît impossible. Si nous l'admettions, semble-t-il dire, nos « *pauvres formules humaines* » éclateraient ! Voilà bien l'*a priori* surpris en flagrant délit !

« Il est clair (?), dit-il, que chacun des dons ne peut avoir deux *modes* distincts d'une distinction non seulement de *degré*, mais de *nature* ; il y aurait alors deux *habitus*, spécifiquement distincts, et le premier aurait beau se développer, il n'atteindrait jamais le second. »

Le cardinal Billot, au contraire, ne voit aucune difficulté à admettre dans l'exercice des dons, non seulement des *degrés* divers, mais des *modes* différents : l'un *ordinaire*, l'autre *extraordinaire* et préternaturel. En effet, puisque le don est une *docilité* ou *souplesse* sous l'action de la grâce actuelle, cette grâce peut avoir des modes divers, sans que la nature du don en soit changée : elle demeure une *docilité* à l'action de Dieu.

C'est aussi notre avis, et nous admettons, comme le cardinal Billot (1), que la contemplation mystique ou infuse est par essence non seulement une opération éminente, mais encore extraordinaire des dons du Saint-Esprit, et cela dès le premier degré de quiétude, comme l'a nettement précisé sainte Thérèse. En conséquence, tout ce qui est au-dessous de ce degré appartient, pour nous, à la contemplation ordinaire ou acquise, et au domaine de l'Ascétique. En sorte que notre Mystique commence à peu près où se termine celle de M. Saudreau, c'est-à-dire à l'éclosion des cinq sens spirituels, ou des espèces impresses, en commençant par les sens les plus obscurs, ou par la *Grande Ténèbre*.

A la fin de son appendice, le Révérend Père fait une concession encore plus intéressante. Il reconnaît que, sans contredire à la théorie de saint Thomas, on pourrait admettre dans l'exercice des dons un *mode extraordinaire*, « quand il s'accompagne de grâces *gratis datae*, pour l'utilité du prochain, comme la grâce appelée *sermo sapientiae* » (don d'éloquence de la Sagesse).

Bien plus, il accorde (p. 166 et 245) qu'on doit appeler aussi « faveur spéciale et extraordinaire », certaines « *paroles intérieures* », quoiqu'elles ne soient pas ordonnées à l'utilité du prochain, mais à la

(1) Alius est *modus*, isque plane *extraordinarius*, qui etsi ad sublimem etiam sanctitatem nequanquam necessarius dicendus est, ut plurimum tamen... invenitur... in oratione *quietis*, *unionis simplicis*, *unionis extaticae*, *et unionis consummatae*, quæ omnes sub nomine generico contemplationis *infusae* veniunt... Hic igitur Spiritus Sanctus... sua operatione immediata *species ipsas in mente imprimit*... etc. Il cite à l'appui le P. Meynard, O. P., Vallgornera, S. Thomas, Denys le Chartreux, etc. (Card. Billot, *De virtutibus infusis*, p. 185, éd. 1901). Voir plus loin sa solide argumentation, *Appendice V*, p. 418.

sanctification de l'âme. — Fort bien ! Mais les *paroles intérieures* étant des *espèces impresses infuses* du sens spirituel de l'ouïe, ne sont-elles pas sur le même pied que les autres espèces impresses infuses des autres sens spirituels ? Et alors nous finirions par tomber d'accord avec le Révérend Père, que dès l'apparition de la *Contemplation infuse par espèces infuses*, — plus ou moins confuses ou claires, peu importe — les dons du Saint-Esprit s'exercent par une différence non de degré, mais de *mode* : *contrairement à son point de départ* où ce fait était déclaré impossible.

Que si le lecteur veut bien admettre, avec Benoît XIV et le cardinal Billot, ce point de départ tout opposé à celui du Révérend Père, à savoir que la Contemplation infuse est caractérisée, non par un *degré* ou une prédominance des dons, mais par un *mode* extraordinaire, il n'aura pas de peine à arriver à des déductions pareillement opposées à celles du Révérend Père. Voici la principale :

Si la Contemplation infuse se caractérise par un mode d'exercice des dons du Saint-Esprit, nouveau, extraordinaire et préternaturel, personne ne peut plus y prétendre, ni se dire appelé à ce genre de Contemplation, par le seul fait d'avoir reçu tous les dons avec le saint Baptême. Ce n'est encore là qu'une *aptitude* passive, négative, qu'on ne saurait appeler un *appel* sans un abus de mots. Sans doute le gland (c'est la comparaison du Révérend Père, p. 97) est *appelé* à devenir un beau chêne, car il en a la puissance au moins radicale, mais cette puissance est active et positive. Au contraire, un bloc de marbre ne peut être dit *appelé* à devenir « Dieu, table ou cuvette », son aptitude n'étant que passive ou négative. Or tel est l'état mystique, puisqu'il est caractérisé par une passivité essentielle entre les mains de Dieu.

Du reste, si tout chrétien était appelé à la Contemplation infuse par le seul fait d'avoir reçu au Baptême les dons de la vie contemplative, — on pourrait tout aussi bien en conclure, puisqu'il reçoit en même temps tous les dons opposés de la vie active — qu'il est appelé à la vie active.

Concluons. La manière tout *a priori* dont on s'obstine à poser la question mystique n'est qu'une immense pétition de principes, un cercle vicieux, où l'on ne peut que tourner en piétinant sur place. N'espérant pas pouvoir en sortir, nous estimons plus sage de ne pas y entrer, en posant le même problème d'une autre manière, sur le terrain des faits observés, auxquels nos « pauvres formules humaines » doivent s'adapter au lieu de leur faire violence.

APPENDICE III

Réponse à la « Vie Spirituelle ».

(Nos de nov. 1922, janv. 1923.)

Point d'idées infuses dans la Contemplation infuse ; Rôle des Espèces impresses et expresses dans la sensation du Divin.

Pour arriver à une entente si désirable, la première condition est de bien comprendre le sens de nos thèses opposées ou divergentes. Que si l'on commence par les défigurer — de bonne foi, je le veux bien — les arguments porteront à faux ou dans le vide, et l'opposition s'accentuera sans raisons valables.

Poussé par cette préoccupation, je viens répondre à l'article de la *Vie Spirituelle* de novembre 1922, terminé en janvier 1923, pour dissiper des malentendus regrettables.

Cet article est intitulé : *La Contemplation requiert-elle des idées infuses* ? Il me reproche vivement de soutenir que la contemplation requiert nécessairement des idées infuses. Or c'est là une méprise, car je n'ai jamais écrit le mot *d'idées infuses* ni dans les 640 pages des « Phénomènes mystiques », ni dans les 106 pages de mes « Réponses », ni dans l'article visé de la « *Revue d'Ascétique et de Mystique* ». Mais j'y ai parlé, constamment et plus de cinquante fois, *d'espèces impresses infuses* : ce qui est bien différent.

Traduire *espèces impresses* par *idées* est un contresens inattendu sous la plume de bons thomistes, comme nous le sommes. Cela étonnerait moins de la part d'un disciple de Suarez, comme on le verra bientôt, mais je n'en protesterai pas moins contre cette déformation essentielle de ma pensée et de la thèse que je soutiens. Aussi dois-je arrêter au passage cette légende qui commence à courir et à se répandre dans d'autres Revues.

Pour faire toucher du doigt l'énormité du contresens, je me vois bien forcé de faire ici un peu de philosophie scolastique, en opposant la théorie de la connaissance d'après S. Thomas à celle de Suarez, et si quelque lecteur se récriait de me voir descendre des hauteurs de la Mystique jusqu'à la Psychologie, il me suffirait de lui répondre : Croyez-vous parvenir à comprendre la connaissance mystique sans avoir déjà compris la connaissance naturelle de l'homme, — et surtout la connaissance *sensible* à laquelle S. Thomas et tous les mystiques ont assimilé, par analogie, la connaissance mystique ? Il est clair que non. Cela est impossible, car la première n'est qu'une application analogique de la seconde, et les deux sont connexes. Toute erreur sur celle-ci rejaillit sur celle-là, l'obscurcit ou la défigure. La *sensation spirituelle du Divin* ne peut s'expliquer que par une théorie de la sensation.

Cela est si évident qu'un vieux professeur de philosophie, très au courant des controverses actuelles, m'écrivait ces jours-ci : « Peut-être bien que c'est la vraie théorie, si féconde, de la connaissance sensible immédiate, d'après S. Thomas, qui manque à vos adversaires. Avec elle, tout s'illumine ; sans elle, on ne s'entendra jamais. » Loin de moi la pensée d'en refaire ici un exposé complet, qui m'a déjà demandé plus d'un volume. J'essaierai seulement de la résumer en deux mots, à l'usage, non pas des maîtres qui n'en ont nul besoin, mais de ces nombreux lecteurs qui, n'ayant pas reçu de formation thomiste, s'embrouillent à travers les *espèces impresses* et *les espèces expresses* dans d'interminables quiproquos. Du reste, plusieurs de ces lecteurs m'en ont prié.

Malgré la difficulté énorme d'un tel raccourci, ma tâche sera facilitée par l'opposition et le contraste même des deux théories thomiste et suarézienne.

Pour Suarez, l'homme ne connaît qu'en exprimant au dedans de lui-même une idée (ou verbe, ou espèce expresse) *exprimendo cognoscit*. La connaissance humaine ne serait donc qu'indirecte, spéculaire, dans le miroir de nos idées, sans avoir jamais l'intuition immédiate d'aucune réalité.

C'est de là qu'est venu, par amplification, le subjectivisme des modernes : *nous ne connaissons directement que nos idées* (1).

Pour S. Thomas, au contraire, ce n'est qu'après avoir directement perçu quelque réalité sensible que nous l'exprimons au dedans de nous-mêmes par une espèce expresse (ou verbe, ou idée) : *cognoscendo exprimit.* C'est le renversement complet de la première formule : *exprimendo cognoscit.*

Or S. Thomas avait raison. En voici une preuve des plus saisissantes, donnée par Jean de Saint-Thomas : « Si le verbe était formé avant la connaissance, dit-il, il faudrait qu'il y eût diction avant la connaissance. Cette diction se ferait donc à l'aveugle, puisqu'on dirait ce qu'on ne connaît pas » (*Phil. nat.*, t. III, q. 6, a. 4. Vivès, p. 504). Cet argument nous paraît décisif.

La connaissance sensible précède donc l'espèce expresse ou l'idée ou le verbe. Mais comment se produit-elle ? S. Thomas a répondu : par le simple contact d'un organe sentant et conscient avec un objet senti. C'est cette *touche* ou *empreinte* de l'objet senti dans l'organe sentant, produisant l'*information* de l'organe animé par l'*action* de l'objet, qu'on a appelé dans l'Ecole *espèce impresse*, bien différente, comme on le voit, de l'*espèce expresse* (verbe, idée). Celle-ci n'est que l'expression ou la diction intérieure dans notre esprit d'une connaissance antérieure déjà acquise. Par cette diction ou idée, je cherche à me traduire à moi-même, d'abord en images, puis en concepts abstraits, analytiques et synthétiques, mon

(1) Notons que cette erreur de Suarez découle de sa négation, plus ou moins déguisée, de *l'action dite transitive*, négation dont a hérité, sans aucun déguisement, Descartes et après lui toute la philosophie moderne (Voir *Revue Néo-Scolastique*, mai 1921 : *Deux déviations de la théorie thomiste sur l'action transitive*, 3e partie). — Sans doute, l'action dite transitive ne voyage pas de l'agent dans le patient : ce serait absurde. Mais elle semble le faire et le fait équivalemment, parce qu'elle est *commune* à l'agent et au patient qui concourent simultanément à la produire, quoique en sens inverse. Mais l'action n'a qu'une priorité de nature, et non pas de temps, sur la passion. Ainsi s'opère la communication des substances, inconsciente dans les minéraux et les plantes, et consciente chez les êtres sentants. C'est leur action (ou leurs qualités en acte second) qui est leur trait d'union (Voir nos *Etudes philosophiques*, tome I, 7e édition, p. 256 à 265, 370 à 401. — *Revue thomiste*, déc. 1919, p. 312).

intuition déjà éprouvée de l'objet réel et concret que j'ai senti.

L'idée (ou espèce expresse ou verbe) n'est donc pas nécessaire à la formation de cette première connaissance, — et les bienheureux dans le ciel s'en passent fort bien — mais elle n'en est pas moins très utile, puisqu'elle la complète et en devient le *substitut mental*, qui persiste dans la mémoire après la disparition de l'objet senti.

Le sens, répète S. Thomas, n'a pas besoin d'espèce expresse pour connaître l'objet qui le touche : *sensus exterior non formal sibi aliquam formam sensibilem.* Il connaît par la seule information consciente de l'action de l'objet qui s'imprime en lui : *cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili, unde per formam quæ sibi a sensibili imprimitur* (espèce impresse). (Quodlib. 5, a. 9, ad 2^{m} ; — Quodlib. 8, a. 3 ; — I^{a}, q. 78, a. 4, ad 2^{m} ; q. 85, a. 2, ad 3^{m} ; etc.).

* * *

Telle est, dans sa lumineuse simplicité, la théorie de S. Thomas sur la sensation externe des objets matériels. C'est la même théorie pour le *sens interne* et pour la *conscience intellectuelle* qui saisissent le *moi*, avec ses modifications actives et passives. Ici, l'objet à percevoir étant encore *présent*, comme dans les sens externes, il ne nous faut aucune *espèce expresse* pour nous le *présenter* ; nous le saisissons, dit S. Thomas, par sa seule présence : « anima per essentiam suam se videt, sc. ex hoc quod essentia sua est sibi præsens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius » (*De Verit.*, q. 10, a. 8).

Seulement, remarquons-le bien, il ne s'agit encore là que d'une connaissance habituelle prête à passer à l'acte, c'est-à-dire d'une conscience sourde et confuse. Pour une connaissance claire et distincte de l'*existence* de notre moi, il nous faut en outre la réflexion sur nos actes. S. Thomas l'enseigne expressément : l'*intelligence ne se saisit que dans son acte* : « Intellectus noster per actum suum se cognoscit... particulariter » (I^{a}, q. 87, a. 11). Et il répète la parole d'Aristote :

« Anima cognoscitur per actus suos ». Ainsi, bien avant Descartes, c'est lui qui a dit : *je pense, donc je suis.* « Prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere (et esse) ; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit » (*De Verit.*,q. 10, a. 8). C'est l'impression de notre acte sur nous-mêmes qui est ici l'*espèce impresse*, équivalente à celle des sens externes. Comme pour eux, elle suffit au moi pensant — sans aucune *espèce expresse* — pour percevoir sa propre existence, en sorte que le *cogito, ergo sum*, n'est pas la conclusion d'un raisonnement, si rapide qu'on le suppose, mais une intuition simultanée de l'action et de l'agent. L'existence de l'agent est perçue dans son action même ; aussi disons-nous aussitôt : *mon* action, et non pas *votre* action. « Simul dum videtur effectus, dit S. Thomas, videtur causa in ipso... est visio utriusque... Hæc cognitio non est discursiva (sed intuitiva) » (*C. Gent.*, l. III, c. 49, 1) (1).

De même, par analogie, pour la sensation spirituelle du divin ou de la touche divine, qui est l'essence même de la Contemplation, et qui s'opère au plus intime de nos consciences, où Dieu est encore plus présent que nous-mêmes à nous-mêmes. Ici encore, la *species impressa* — que nous traduirons plus clairement par *empreinte* ou *touche divine* — suffit à produire la sensation de la présence agissante de Dieu, ou connaissance mystique. Aucun besoin *d'espèces expresses* ou de concepts abstraits. Il suffit de sentir la touche du divin

(1) Ce serait bien différent, si au lieu de parler de l'*existence* du moi, nous parlions de sa *nature*. Ici le raisonnement et l'abstraction — et partant les idées abstraites ou *espèces expresses* — nous sont indispensables, car il ne suffit pas de se saisir soi-même, pour se comprendre : « Mens nostra non potest se ipsam *intelligere*, ita quod se ipsam *immediate apprehendat* » (*De Verit.*, Ibid.). — En conséquence, nous ne pouvons admettre le principe suarézien que « *l'espèce impresse n'est que le principe générateur de l'espèce expresse* ». Pour S. Thomas, au contraire, elle est la cause formelle (*medium quo*) d'une intuition immédiate, qui s'opère sans le medium de l'*espèce expresse* (*medium in quo*), chaque fois que l'objet à percevoir étant présent, il n'y a pas lieu de le représenter pour nous le *présenter*, comme le fait l'imagination, ou bien pour le *construire*, comme doit le faire l'abstraction. Or tel est bien le cas soit des sens externes,soit du sens interne ou de la conscience intellectuelle, dont l'objet est nécessairement présent, si bien qu'ils ne peuvent jamais percevoir des objets absents.

Agent pour saisir aussitôt sa présence dans son action même, comme l'enseigne expressément S. Thomas : « *una videt Deum in aliâ* » (*Ibid.*).

Sans doute, l'idée *pourra suivre*, mais encore une fois elle n'est pas nécessaire, et les Bienheureux s'en passent fort bien, nous l'avons déjà dit. Sur cette terre, l'idée, plus ou moins obscure, suit d'ordinaire la touche divine et l'intuition qui en résulte, mais elle suit *naturellement* et n'est point infuse. Loin de là, sa formation est toujours laborieuse et pénible, la traduction d'une nouveauté ineffable en idées et en paroles humaines étant, par sa nature même, sur la limite de nos forces, et souvent même impossible, comme l'avouait le prophète : *A, A, A, Domine, ecce nescio loqui.*

C'est là le tourment de la *Grande Ténèbre* : ténèbre lumineuse, certes, nouveauté révélatrice, mais intraduisible en idées claires. Or c'est cette obscurité translumineuse qui paraît être le fond le plus ordinaire de l'état contemplatif.

On voit par là combien la thèse que l'on me prête de la nécessité des idées infuses et surtout des idées claires pour la contemplation est opposée à ma pensée, puisqu'au contraire je les exclus, n'admettant que la nécessité des espèces impresses infuses, ou touches divines, plus ou moins claires ou obscures, pour la sensation mystique du divin (1).

En conséquence, c'est faussement que l'on m'attribue la confusion de la Contemplation avec la Prophétie ou avec la Science infuse d'Adam. Pour le prophète, l'infusion d'idées est nécessaire pour prédire l'avenir, mais il n'a nul besoin de la sensation du divin, essence de la Contemplation mystique. Il lui suffit d'idées ou d'images infuses, lui révélant le futur, pourvu qu'elles soient assez claires pour qu'il puisse les traduire en langage humain et les publier aux hommes.

---

(1) A proprement parler, il n'y a même pas d'*idée infuse*. L'idée ou espèce *expresse*, étant un acte vital, ne peut être complètement infuse, Dieu ne pouvant opérer, à notre place, notre acte de penser ou de vouloir. Elle n'est donc jamais le fruit de la grâce *opérant seule*, mais de la grâce *coopérante*. Au contraire, l'espèce *impresse* peut être totalement infuse, et c'est le seul élément intellectuel totalement passif qui déclanche aussitôt l'acte vital de la Contemplation.

La prophétie requiert donc à la fois lumières infuses et idées ou images infuses. Cependant ces deux éléments pourraient être séparés en deux sujets distincts. Ainsi le Pharaon reçut les images et Joseph la lumière qui les interpréta. Mais la lumière sans les images n'aurait pas suffi à cette prophétie (2^a 2^{ae}, q. 173, a. 2).

De même pour la science d'Adam. Il lui fallait des idées infuses, et même assez claires et distinctes pour mériter vraiment le nom de science infuse.

Que si j'ai appelé le spectacle nouveau de la Contemplation infuse du nom de « révélation » ou « d'inspiration », à la suite de S. Thomas et des plus grands mystiques (1), c'est donc dans un sens assez différent de la révélation prophétique, qui seule implique des idées infuses.

Inutile de relever les autres fausses conséquences de la confusion que l'on me prête si gratuitement, puisque le point de départ d'où on les tire est ainsi ruiné de fond en comble. Bien loin de soutenir la nécessité des idées infuses pour la Contemplation, encore une fois, je les exclus formellement, ne professant que la nécessité des espèces infuses, ou touches divines.

* * *

Mais il est une conséquence très juste de cette théorie thomiste de la sensation, qu'il importe de mettre en relief : c'est la *nécessité d'un médium* (l'espèce impresse) entre Dieu et l'âme contemplative, comme entre l'objet senti et le sujet sentant, et c'est là un point capital sur lequel notre pensée est trop souvent incomprise ou faussée.

---

(1) Ruysbroeck dit expressément que la Contemplation infuse requiert « une révélation secrète de Dieu » (cité par Mgr Waffelaert, dans la *Revue d'ascétiq. et de mystiq.*, janv. 1923, p. 36, note). — De même, S. Thomas appelle contemplatifs ceux qui méritent cette révélation de Dieu à la manière des anges, *qui revelationes divinas merentur* ; et loin d'en faire une exception, il en fait une catégorie, *secundus modus visionis*, intermédiaire entre la vision *faciale* et *l'abstractive* (In II, dist. XXIII, q. 2, a. 1. — *De Verit.*, q. XVIII, a.1. — I^a, q. LVI, a. 2, c ; a. 3, etc.).

Avec tous les théologiens, nous soutenons que dans la gloire du ciel, seulement, il ne faudra aucun *medium* (ni *espèce impresse* créée, ni *espèce expresse*), entre l'essence divine et l'intelligence humaine.

Sur cette terre, au contraire, le contemplatif, même surélevé par la grâce, a besoin d'un *medium* (sauf le cas de S. Paul qui fut élevé, d'une manière très passagère et bien inférieure, à la vision des Bienheureux — mais cette exception confirme la règle). C'est là une première différence essentielle entre la vision du ciel et celle des mystiques, — *il faut un medium* — mais ce n'est pas la seule.

Une autre différence, non moins importante, et que l'on semble parfois oublier, malgré notre insistance à la souligner, la voici : Dans le ciel, c'est l'*essence* même de Dieu, dans laquelle nous serons alors consciemment plongés, qui sera l'objet de notre vision intuitive ; sur la terre, au contraire, la sensation mystique du divin — comme toutes les autres sensations, qui n'atteignent jamais l'essence de l'objet qui les frappe, et que le raisonnement seul peut nous faire plus ou moins pénétrer, — ne perçoit que les actions en nos âmes du divin Agent, en même temps que sa présence est perçue dans ces actions mêmes, — son essence demeurant pour nous inconnue.

Ce *medium* ou *espèce impresse* dans la sensation du divin, étant une action de Dieu créée, peut être comparée, avec tous les mystiques, à un voile transparent, mais, étant de création divine, il est infiniment plus transparent et plus révélateur que l'*espèce expresse* ou concept abstrait des suaréziens, qui est de création humaine : aussi est-il une traduction plus exacte du témoignage unanime des saints mystiques, nous affirmant que, pour eux, Dieu est non seulement pensé, dans un concept abstrait, mais encore senti, touché, expérimenté dans une expérience ineffable, et que leur foi en est devenue transparente et sans raisonnement.

Enfin, ce *medium psychologique* de l'*espèce impresse* n'a jamais empêché ni le vulgaire ni les philosophes d'appeler *immédiate* la perception des sens, lorsqu'elle ne s'opère que

par cet unique moyen, pourvu que le moyen *logique* du raisonnement soit exclu. Et ce ne sont pas les suaréziens qui pourraient nous adresser ce reproche, d'abus de mots, eux qui appellent encore *immédiate* la perception des sens externes, quoiqu'elle ne s'opère, disent-ils, qu'avec *deux* moyens au lieu d'un : à la fois avec les espèces *impresses et expresses*.

C'est ce langage technique des philosophes qui a induit en erreur certains profanes, non initiés à leur terminologie, en leur faisant croire que dans la sensation mystique nous n'admettions littéralement aucun *medium*, comme dans la vision béatifique. Le scandale bruyant de ces adversaires a pu passer pour de la calomnie ; nous n'y découvrons qu'une simple inintelligence des théories scolastiques et thomistes.

Oui, la vision obscure des mystiques reste « *à cent lieues* » de la « vision béatifique » pour toutes les raisons que nous venons d'expliquer. Cependant, il nous faut bien, sur la terre, nous résigner à parler du divin en langage humain, et ne pas craindre, pour le faire magnifiquement, de redire après S. Thomas et tous les saints mystiques sans exception, ces paroles hardies, qui ne peuvent scandaliser que les faibles : « In hâc etiam vitâ, purgato oculo, per donum Intellectus, *Deus quodammodo videri potest* » (1^a 2^{ae}, q. 69, a. 2, ad 3). Notez cette restriction du *quodammodo*, qui accorde cette distance immense entre les deux visions, tout en affirmant que celle des mystiques est, sinon identique, au moins analogue aux perceptions immédiates des sens externes.

* * *

Après avoir exposé le vrai sens de ma thèse, en la dégageant de ses travestissements, il ne sera pas inutile d'en résumer brièvement les deux preuves principales, qui sont *deux grands faits* universellement constatés dans les expériences mystiques de tous les pays et de tous les âges.

Le premier fait est celui-ci. La connaissance amoureuse de la Contemplation infuse — centre où converge toute la vie mystique — est vraiment une *sensation du divin* et des

choses divines ou des opérations de Dieu dans l'âme, comme l'ont dit et répété, après Denys, S. Thomas et tous les contemplatifs : πάθων θεία, *patiens divina* ; c'est un état *théopathique*.

Nier cette « connaissance expérimentale » — analogue à la sensation et si différente de tous les procédés abstractifs, si bien analysée par S. Thomas, et proclamée par le Congrès carmélitain de Madrid, — nier ce fait, pour n'y voir que des métaphores et des manières de parler, serait dénaturer les textes les plus formels de S. Augustin, du Pseudo Denys, de Richard de S. Victor, de Denys le Chartreux, de Sᵉ Thérèse et de tous les grands mystiques, récuser le témoignage de nos saints, et ruiner par la base toute la vie mystique, en la ramenant à la vie chrétienne ordinaire des âmes intérieures. Nous ne pouvons pactiser avec ce minimisme.

Ce n'est pas que nous nions d'autres états d'âme où la connaissance n'est que *quasi*-expérimentale, parce qu'au lieu d'être intuitive, *simplex intuitus*, elle part d'*états affectifs* pour remonter par induction des effets à leur cause, de manière à *conclure* à l'action et à la présence de Dieu. Loin de là, nous accordons que ces états existent et qu'ils sont même incomparablement plus nombreux, aussi S. Thomas y fait-il souvent allusion. Mais, avec lui, nous soutenons que, dans la Contemplation, ces états ne sont que *secondaires* et *préparatoires* aux premiers qui forment la vraie Contemplation, au sens strict de ce mot : « Contemplatio divinorum effectuum, dit expressément le S. Docteur, *secundario* ad vitam contemplativam pertinet, prout, sc. ex hoc *manuducitur* homo in Dei (in se ipso) contemplationem » (2ª 2ae, q. 180, a. 4 ; — q. 174, a. 5 ; In 3, Dist. 35, q. 5, a. 1, et q. 1, a 2, etc.). Et ailleurs : « Nomen contemplationis significat illum actum quo quis Deum *in se ipso* (et non in effectibus) contemplatur » (In 3, Dist. 35, q. 1, a. 2). La Contemplation, au sens strict, est donc bien une sensation directe du Divin.

Or il n'y a point de sensation sans une *espèce impresse*, pas plus que de triangle sans angles : ce serait aussi contradictoire. Aucun bon philosophe thomiste ne peut me démentir, et l'expérience va le prouver.

Pour la sensation du toucher, cela est évident. La présence d'un objet matériel ne suffit pas ; il faut en outre qu'il imprime (*espèce impresse*) son relief et sa forme dans l'organe tactile animé et conscient.

Pour la sensation de la vue, la chose est aussi claire. La lumière ne suffit pas ; il faut de plus qu'elle transporte et imprime dans le sens de la vue (*espèce impresse*) les couleurs et la forme de l'objet distant. Comme l'ont si bien dit les physiologistes modernes, après Aristote et S. Thomas, la vue n'est qu'un *toucher rétinien*, et tous les autres sens ne sont que des modes variés d'un seul sens, le toucher : *Non debet poni alter sensus præter tactum* (*De Verit.*, q. 22, a. 5).

Dans le sens de la vue, dit encore S. Thomas, ce n'est pas la lumière qui est le principe de la vision, ou sa forme spécifique, *medium quo* ; c'est l'espèce impresse : *species impressa... principium est visivæ operationis* (*De Verit.*, q. 18, a. 1, ad 1^{m}). La lumière n'est qu'un instrument (*medium sub quo*), qui transporte cette forme et l'imprime dans le sens (Le miroir de l'idée ou de l'image ne serait que le *medium in quo* d'une connaissance indirecte). En sorte que le reproche que m'adresse le R. Père de *matérialiser saint Thomas* (grand mot oratoire et poudre aux yeux !) se retourne contre lui puisqu'en supprimant les espèces impresses, il supprime la *forme* elle-même de la connaissance sensible, pour n'en garder que la *matière* et l'instrument matériel.

De même, par analogie, pour la sensation du divin. Elle serait inintelligible sans cette touche du divin Agent, dont parlent sans cesse tous les mystiques, et qui *imprime* en leurs esprits et en leurs cœurs son empreinte ineffable, ou *espèce impresse infuse*.

Demandez à S. Jean de la Croix ce qu'est essentiellement la Contemplation mystique. Il vous répond : « Contempler, c'est recevoir ; *la contemplacion pura consiste en recibir.* » — Et recevoir quoi ? C'est recevoir, ajoute-t-il, « la touche de l'intelligence où Dieu imprime (espèce impresse) une connaissance pure et sans image », et dans le cœur « la touche

du pur amour » (1) (*Vive flamme*, Str. III, § 7). Sans l'impression de cette touche de l'esprit et du cœur, *toqui di noticia y sabor*, la Contemplation mystique n'aurait jamais lieu : elle ne commence qu'avec la touche divine.

Il est vrai que cette espèce impresse ou touche divine peut être plus ou moins obscure et indistincte, mais elle n'est pas moins indispensable dans les sensations les plus obscures que les plus lumineuses, puisqu'elle est la *cause formelle*, et partant essentielle, de toute sensation.

Elle peut être aussi plus ou moins dégagée des sens et des images sensibles, selon le degré de perfection de la Contemplation. Et il n'est pas indispensable qu'elle soit purement spirituelle comme chez les Anges. Mais dans le cas le plus fréquent où elle est de même nature que celles venues par les sens, son *origine infuse* permet encore de la comparer à celles des Anges. Dans l'un et l'autre cas, en effet, la connaissance s'opère par une touche divine, par un *contact direct de l'intelligence avec l'action* de Dieu, et sans aucun de nos procédés abstractifs. Or c'est par là, dit S. Thomas, que la nature angélique continue celle de l'homme contemplatif. *Homo, in quantum est contemplativus, est aliquid supra hominem, quia in visione simplici intellectus continuatur homo superioribus substantiis quæ intelligentiæ vel Angeli dicuntur* (In III, dist. 35, q. 1, a. 2). — (Voir *Réponses*, 1re Série, p. 41).

C'est donc fausser notre pensée et celle de S. Thomas que de traduire contemplation angélique par *purement spirituelle*, comme continue à le faire M. Saudreau. Cette pureté n'est pas absolument nécessaire, il suffit que l'infusion des touches divines ou espèces impresses — procédé angélique — ait remplacé le procédé abstractif humain. La contemplation infuse sera donc une imitation *imparfaite* ou *parfaite* de celle des Anges, suivant qu'elle s'opère avec ou sans image.

---

(1) On nous objecte qu'il n'y a d'*espèce impresse* que dans l'intelligence ou dans la conscience et non pas dans le cœur. — Cela est vrai, mais la touche du cœur ne va pas sans celle de la conscience.

* * *

Le second fait bien constaté est le caractère de *nouveauté* des spectacles offerts au contemplatif dans la Contemplation infuse. On se rappelle que Benoît XIV a fait de cette nouveauté ou totale ou au moins partielle, le troisième critère — le plus important, — qui distingue la Contemplation infuse de l'acquise (*Réponses*, 1re Série, p. 19). Le seul mode de « connaissance *expérimentale* du divin » suffirait à produire du nouveau. En cela, le savant pape s'est fait l'écho de Se Thérèse, de S. Jean de la Croix, de tous les contemplatifs qui en ont fait l'expérience, et de l'enseignement commun des théologiens.

Dans le passage de la Contemplation acquise à l'infuse, il leur semble entrer dans un monde tout nouveau, et si différent du premier, — tel que la *Grande Ténèbre* — qu'ils en sont tout déconcertés, et demeurent dans la plus étrange stupéfaction : épreuve redoutable que tous les directeurs ont unanimement rencontrée dans les âmes mystiques.

« Dans la Théologie mystique, écrit Se Thérèse, l'entendement est épouvanté de la grandeur de ce qu'il contemple ; il voit qu'il peut ne rien comprendre de ce que Dieu lui représente » (*Vie*, ch. X). Un peu plus loin, elle ajoute : « Le Seigneur l'arrête (dans ses raisonnements). Il lui donne *de quoi* s'occuper et *de quoi* s'extasier, si bien que dans l'espace d'un *Credo*, sans faire de raisonnement, nous recevons plus de lumières que nous n'en pourrions acquérir en bien des années par toutes les industries terrestres » (*Vie*, ch. XII).

Inutile de multiplier les citations analogues (1), pour démontrer que la Contemplation infuse apporte avec elle des lumières toutes nouvelles. Ces deux textes suffisent à fixer nos idées et nous permettre de raisonner ainsi.

« Voir la lumière » est une métaphore, ou bien ce serait

---

(1) « Cette demeure (la Quiétude) renferme des choses si délicates et si excellentes que, malgré tous les efforts de l'entendement pour trouver des termes justes qui les expriment, il est impossible qu'elles ne restent pas encore bien obscures pour ceux qui n'en ont point l'expérience » (4e D., ch. I).

un non-sens. On ne voit pas la lumière, mais, par elle, on voit les objets lumineux qu'elle nous découvre. Et pour voir du nouveau, il faut qu'elle nous montre des objets nouveaux, ou de nouveaux aspects, en imprimant dans notre vue leurs formes nouvelles.

Donc la lumière ne suffit pas ; il faut un second élément, — le principal, que S. Thomas a déjà appelé *cause formelle* de la vision — à savoir l'impression dans le sens de la vue de l'objet ou du spectacle nouveau, c'est-à-dire de son espèce impresse.

Le S. Docteur ne faisait qu'appliquer ces principes élémentaires de sa psychologie à la connaissance du premier contemplatif, lorsqu'il écrivait : Adam, pour contempler Dieu, avait besoin d'un double moyen : la lumière surnaturelle et les espèces impresses infuses : *Indigebat* (Adam) *duplici medio... species... lumen* (*De Verit.*, q. 18, a. 1, ad 1^{m}).

Répondre comme on l'a fait, p. 7, qu'il ne s'agit ici que d'Adam « dans l'état d'innocence », est inadmissible. Du reste, c'est une distinction que S. Thomas, au même endroit, a pris soin d'écarter. Quoique plus parfaite chez Adam à l'état d'innocence, que chez les autres contemplatifs après la chute originelle, la Contemplation reste de même nature et ne diffère que par le degré de perfection, *Sic per gratiam* (Deus) *videtur a contemplante, post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiæ* (*De Verit.*, ibid., ad 4^{m}).

La Contemplation exige donc les deux moyens : *duplici medio... species et lumen...* Cependant dans le même passage, le saint Docteur semble ne mettre qu'une distinction de raison entre ces deux moyens, — au moins pour la connaissance mystique — et il accorde leur identité foncière. C'est la même grâce qui joue le rôle de lumière infuse et qui est aussi espèce infuse ou forme représentative des objets incréés : *Quia per aliquod spirituale lumen menti hominis infusum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat* (*De Verit.*, q. 18, a. 1, c.).

Cette simplification a déjà été remarquée par le P. J. Huby, dans les *Recherches de science ecclésiastique* (mai 1919, p. 142) ; et je suis heureux de cet accord imprévu.

Aussi, dans la suite, S. Thomas se servira couramment du seul mot de lumière, *lumen contemplationis*, pour désigner en bloc ces deux éléments, théoriquement distingués mais pratiquement confondus. Il dira, par ex., *in contemplatione Deus videtur per medium quod est lumen sapientiæ* (Ibid., ad 4). Inutile, en effet, de mentionner chaque fois, avec la lumière infuse, les espèces impresses, puisque c'est la lumière même qui les produit et les imprime, comme il vient de l'expliquer. Il revient ainsi, sans se contredire en rien, au langage courant des simples fidèles et des auteurs étrangers à ces profondes analyses de la scolastique.

Ce mot de lumière, *en Mystique*, est donc une expression abrégée, elliptique, où l'on prend la partie pour le tout, et qui, bien loin d'exclure les espèces impresses, les implique nécessairement, selon la théorie générale de la connaissance d'après S. Thomas.

Il y a donc des espèces impresses infuses, non pas « chaque fois que nos facultés reçoivent l'impression de la grâce opérante » comme on nous l'a fait dire, p. [10] — mais chaque fois que cette grâce opérante est l'impression d'une connaissance nouvelle en notre intelligence, ou en notre conscience, car une lumière sans espèces nouvelles ne nous ferait rien connaître de nouveau.

Les grands mystiques théologiens, qui avaient dû lire chez S. Thomas cette théorie des espèces impresses, y font parfois allusion. Ainsi S. Jean de la Croix parle souvent de cette *impression* en notre esprit de connaissances nouvelles, et lorsqu'il nous dit encore plus clairement : « *Dieu se communique passivement à l'âme, comme la lumière matérielle à celui qui tient les yeux ouverts* » (*Montée*, II, XIII, p. 164), il est évident qu'il ne s'agit pas seulement pour lui de la lumière seule, mais du spectacle nouveau dont la lumière imprime la forme dans l'esprit du contemplatif.

Que ces lumières soient souvent indistinctes et confuses, nous l'accordons de nouveau ; mais dans ces expressions mêmes,si souvent répétées par nos adversaires, nous trouvons un aveu, car ce sont les formes ou espèces impresses qui peu-

vent être indistinctes et confuses et nullement la lumière elle-même.

Au surplus, plaçons-nous maintenant dans l'hypothèse de nos contradicteurs, qui n'admet que des jeux de pure lumière tombant sur nos concepts, déjà élaborés par nous avec les données de la raison et de la foi. Pour nous y faire découvrir du nouveau — sans aucun travail d'analyse, de raisonnement, de comparaison et d'abstraction, mais par un simple regard, *simplex intuitus* — suffira-t-il que ces concepts soient mieux éclairés ? Nullement. Une lumière plus vive nous fera mieux voir les détails déjà contenus dans ces concepts, mais elle ne peut nous y faire découvrir des détails qu'ils ne contiennent pas, parce que nous ne les avions jamais conçus, encore moins des spectacles tout nouveaux auxquels nous n'avions jamais pensé.

Ah! si cette lumière éclairait à nos regards les idées mêmes de Dieu, d'une richesse inépuisable, la lumière suffirait mais — pour nous qui répudions l'ontologisme — elle n'éclaire que nos pauvres et misérables conceptions, et ne peut nous y montrer ce que nous n'y avions jamais mis.

Ainsi, par ex., lorsque S^e^ Thérèse nous dit que « *Durant cette oraison l'âme voit, en quelque sorte de ses yeux, le secours particulier* (de l'action de Dieu) » (*Vie*, ch. XIV), comment découvrir ce *fait nouveau* dans nos concepts abstraits de la raison et de la foi, qui sûrement ne le contiennent pas ? Si éclairés que soient ces concepts, impossible encore une fois d'y voir ce qui n'y est pas. A la lumière pure, s'ajoutent donc des formes lumineuses ou des espèces imprimant la sensation d'un fait nouveau. Sans cette sensation nouvelle, une telle contemplation n'aurait jamais lieu. C'est l'évidence même (1).

---

(1) Nous avons mis à part le cas où la grâce de Dieu se contenterait, par le rapprochement et la comparaison de deux ou plusieurs concepts préexistants, de provoquer le jaillissement d'une idée nouvelle, — sans aucune espèce impresse infuse. On pourrait discuter si ce procédé suffirait à produire la *sensation du divin*, et s'il devrait être classé dans la contemplation infuse. Nous avons incliné à considérer ce cas comme un intermédiaire ou le *pont* entre les deux contemplations infuse et acquise. Mais c'est là un détail accessoire et une pure affaire de classification (*Réponses*, p. 92 ; *Phén. mystiq.*, p. 111, 112, 600).

Au ciel, il est vrai, il en sera tout autrement. Alors, plus de concepts abstraits à éclairer, plus d'espèces créées à imprimer, parce que nous serons plongés dans la réalité même de l'essence de Dieu, et la lumière divine suffira à nous en faire contempler les détails et les profondeurs infinies. Mais jusqu'à ce moment bienheureux, la contemplation de Dieu exigera toujours les deux moyens, si bien analysés par S. Thomas, le *lumen* et la *species impressa*, également nécessaires pour le premier contemplatif à l'état d'innocence, *Indigebat Adam duplici medio*, et pour tous les autres contemplatifs après la Rédemption.

C'est la seule conclusion qui puisse concorder avec les grandes lignes psychologiques de la théorie de la connaissance sensible d'après le S. Docteur.

* * *

La fin de l'article du R. Père, paru en janvier, répète les mêmes confusions déjà signalées, et partout où j'ai écrit : *espèces impresses infuses*, s'obstine à lire *idées infuses* ; partout où les mystiques écrivent *lumière divine*, il ajoute gratuitement : *en excluant toute espèce impresse*. Cela prouve, une fois de plus, que nul n'est exempt de certaines méprises, surtout dans le feu d'une discussion.

La réfutation en étant déjà faite, je m'arrêterais là, si le R. Père n'avait eu l'idée, assez inattendue, d'invoquer en sa faveur les deux grandes autorités que j'avais revendiquées : Benoît XIV et le cardinal Billot.

Certes, la tentative est nouvelle et mérite d'être signalée.

Au lieu de dire, comme on le faisait dans la *Vie spirituelle* (mars 1921, p. 465) : Benoît XIV n'a émis que des opinions personnelles, qu'il a lui-même avouées discutables et auxquelles « il ne tenait pas beaucoup » (Voir *Réponses*, 1re Série, p. 15 et suiv.), voici qu'on change de tactique, en essayant de nous prouver qu'au contraire Benoît XIV était de leur avis et parfaitement d'accord avec eux.

Quant au card. Billot, on n'hésite plus à écrire : « la divergence entre lui et nous n'est guère que verbale ».

Assurément tout cela est du nouveau, mais ne m'a pas bien ému. Je connaissais déjà le dicton du palais : « Avec un peu de talent, tout peut se plaider... »

Mais il y aurait un moyen bien plus simple et plus court que l'argumentation, de nous tirer de ce maquis interminable des textes. Si l'auteur dont on interprète si librement les écrits est encore vivant — et c'est heureusement le cas pour le card. Billot —, il suffit d'aller l'interviewer, pour connaître sa vraie pensée d'une manière authentique.

Or, j'ai eu la curiosité de le faire, et voici la réponse que Son Eminence a bien voulu m'adresser : « *...Il va sans dire que sur le substantiel de la controverse, nous sommes pleinement d'accord* » (Rome, 27 oct. 22). Cet accord fondamental avec le grand théologien dans un sujet si complexe me suffit... : il deviendra facilement complet sur les détails.

Si le R. Père avait la même curiosité que moi, la suite de la même interview me permet de lui prédire qu'il sera déçu et que l'éminent théologien — qui a son franc parler, comme tel est son droit, surtout dans le domaine de la théologie — lui dira nettement son opposition irréductible, au moins sur les deux thèses, qui sont le sujet fondamental de notre controverse, celle de la *contemplation accessible à tous*, et celle de l'*impossibilité de deux modes distincts*, non seulement de degré mais de nature, dans l'opération des dons du Saint-Esprit.

Quant à Benoît XIV, il serait difficile de l'interviewer aujourd'hui. Mais vu mon grand âge, je me prépare à le faire prochainement, et je lui demanderai alors si l'adverbe « *quelquefois* », ajouté par le R. Père (p. [50]) à sa théorie *générale* de la contemplation pour en faire un cas *exceptionnel*, ne défigure pas complètement sa pensée.

Et lorsque le R. Père viendra me rejoindre, je me hâterai de lui faire part de la réponse qui, selon toute apparence, ne sera pas meilleure que celle du card. Billot.

Que de surprises nous réserve, aux uns et aux autres, ce moment-là ! — Et comme nous ferions mieux sur cette terre, — au lieu de renouveler les querelles acharnées des thomistes et des molinistes — d'être un peu plus tolérants !

Pour cela, reconnaissons humblement — comme le fit S. Thomas au moment de sa mort — que tout ce que nous avons écrit sur le grand mystère divin est bien léger et bien insignifiant en comparaison de la science des Bienheureux.

Puis, cherchons à mieux nous comprendre, et grâce à un peu plus de bienveillance mutuelle dans nos interprétations, nous parviendrons peut-être à nous entendre. Peut-être, en effet, ne s'agit-il, au fond, entre nous, que d'une question de frontière, une affaire de classification : Où se termine la contemplation ordinaire ? Où commence l'extraordinaire ? Et alors ne serions-nous pas tout près d'un accord, au moins pratique, en plantant des bornes à l'amiable ?... (1).

(1) Le R. P. a fini par le reconnaître dans une note de son récent ouvrage (*Perfection chrétienne et contemplation*, p. 57 des Append.) : « L'accord du Théologien sur cette question semble vraiment s'établir... Mgr Waffelaert... ne diffère, somme toute, de ce que nous disons que par la terminologie. Il appelle Contemplation infuse *au sens strict* (comme Mgr Farges) ce que nous appelons, avec Thomas de Jésus, Contemplation *suréminente*... » Ce changement « à la clef » est significatif. Comme nous l'avons déjà dit : leur Mystique finit à peu près où commence la nôtre et celle de Ste Thérèse.

APPENDICE IV

Réponse à la « Revue d'ascétique et de mystique »

(Nos de janv. et avril 1923).

« La saisie immédiate de Dieu dans les Etats Mystiques ».

La *Revue d'ascétique et de mystique* vient de publier deux articles fort remarquables du R. P. G. Picard, S. J., dont la lecture nous paraît indispensable à ceux qu'intéressent les controverses actuelles, sur *la saisie immédiate de Dieu dans la Contemplation mystique.*

La thèse principale de l'auteur est que cette saisie immédiate de la *présence* de Dieu en nos consciences s'opère *naturellement*, quoique d'une manière obscure, par les puissances intuitives de l'intelligence, grâce à cette seule présence de Dieu en nos âmes, *sans aucun medium* psychologique ni aucun secours surnaturel.

Pour nous, au contraire, ce n'est pas l'intelligence humaine qui découvre Dieu naturellement, c'est Dieu qui découvre sa présence à l'intelligence surnaturalisée, quoique radicalement capable de la saisir, — et ne le fait, ici-bas, que par le *medium* créé d'une touche divine, analogue aux espèces impresses communes à toutes nos autres perceptions immédiates des sens externes.

La première thèse est assurément plus hardie et plus brillante, peut-être aussi plus risquée ; la seconde, beaucoup plus modeste, nous paraît, en revanche, sans risque et de tout repos.

Si nous demandons au vénérable auteur la permission de les comparer ensemble, c'est uniquement pour qu'on ne les confonde pas — même « par distraction », à cause de la ressemblance des titres, — et, dans ce but, nous allons ex-

poser très brièvement les *ressemblances* des deux positions, et puis leurs *différences* essentielles. Commençons par les ressemblances.

I. — *Les ressemblances.*

Tout d'abord notre *but* est le même : Essayons de le dégager. Etant donné que le *surnaturel* n'est pas un *miracle*, et qu'il doit trouver dans la nature même comme des « pierres d'attente » pour s'y insérer, il s'agit de préciser quel est le point d'insertion où il vient comme se « greffer », suivant la belle image de S. Paul.

Inutile d'insister sur ce principe général, professé par S. Thomas et désormais hors de conteste : « Gratia supponit naturam ut perfectio perfectibile » (1ª, q. 2, a. 2, ad 1). La « puissance obédientielle » n'est pas, pour le S. Docteur, indépendante de la puissance naturelle, elle est la nature même.

Or, puisqu'il s'agit ici de la grâce de la Contemplation infuse, que le Congrès carmélitain de Madrid définissait récemment : « *une connaissance expérimentale des choses ou des réalités divines* », — c'est-à-dire une connaissance, non pas abstraite, mais concrète, intuitive et sans raisonnement, analogue à celle des sens qui expérimentent, — la question est de savoir, en premier lieu, si une telle grâce peut se greffer sur les puissances intellectuelles ou les puissances affectives de l'âme ; et les théologiens se sont ici divisés en deux camps, l'*école intellectuelle* et l'*école du cœur*, en entendant par ce mot les puissances volontaires et affectives.

On devine que S. Thomas, dont l'intellectualisme est la note caractéristique la plus remarquable, ne pouvait que pactiser avec la première école. Quoiqu'il n'ait point traité *ex professo* de la Contemplation, il en a assez dit, à l'occasion et sur des sujets connexes, pour qu'on ne puisse en douter.

Ainsi lorsqu'il recherche quel est le sujet ou la faculté de l'âme où résident les dons contemplatifs du Saint-Esprit, il répond, sans hésiter, c'est l'*intelligence*. Pour le don d'in-

telligence, cela va de soi ; mais pour celui de sagesse, le doute était possible, car la sagesse — si l'on s'en rapportait à l'étymologie de ce mot, que S. Thomas n'accepte pas sans réserve — « *quasi sapida scientia* », paraîtrait désigner un état affectif et une disposition de la volonté. Cependant le S. Docteur veut qu'on la place aussi dans l'intelligence. Et il le démontre dans l'article 2 de la question 45, de la partie 2^a 2^{ae}, intitulé : *Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subjecto.* Puis, à l'objection que l'intelligence est déjà suffisamment complétée par le premier don : *quod potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum Intellectus*, il répond que l'intelligence a deux fonctions : *percevoir* et *juger*. Le don d'Intelligence aide à percevoir ; celui de Sagesse à bien juger, mais tous les deux se rapportent à l'intelligence. « Intellectus habet duos actus : percipere et judicare. Ad quorum primum ordinatur donum Intellectus, ad secundum autem, secundum rationes divinas judicare, donum Sapientiæ » (*Ibid.*, ad 3^m).

* * *

Bien loin de S. Thomas cependant, la pensée de dénier au cœur la grande place à laquelle il a droit dans la Contemplation. Il en fait, tout d'abord, sa *cause* motrice et son *but* final. « Quoique la vie contemplative, dit-il, consiste dans une opération de l'intelligence, elle a son principe moteur dans l'amour qui nous porte à la contemplation de Dieu, et comme la fin correspond au principe, de là vient que le terme et la fin de la vie contemplative est encore l'amour, c'est-à-dire que dans la vision de l'objet, l'âme se délecte et qu'à son tour la délectation de l'objet contemplé enflamme l'amour » (2^a 2^{ae}, q. 153, a. 7, ad 1^m).

Bien plus, tout en étant le principe et le terme de la contemplation, l'amour en est le puissant *auxiliaire*, car s'il est, par lui-même, aveugle et ne fait pas percevoir, cependant il aide à bien juger, à juger spontanément, et comme par « connaturalité » aux choses divines. Ici se place la belle théorie de S. Thomas sur la « connaturalité » des jugements. Elle

va nous expliquer comment « le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas ».

De même qu'un homme chaste, par ex., par l'habitude même de la vertu, en juge spontanément et d'une manière connaturelle, ainsi celui qui a la divine charité qui nous unit à Dieu de façon à ne faire avec Lui « qu'un seul esprit », jugera spontanément des choses divines et ce don est celui de la Sagesse. Le cœur aimant sera donc un auxiliaire indispensable ou une cause partielle de la Sagesse, sans en être le sujet qui demeure l'intelligence. « Sapientia quæ est donum, *causam* quidam habet in voluntate, sc. charitatem, sed essentiam habet *in intellectu*, cujus actus est recte judicare... propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus est judicandum, sicut in his, quæ ad castitatem pertinent... per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis... Hujus modi compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem quæ quidem unit nos Deo, secundum illud (I Cor. 6, 17) « qui adhæret Deo, unus spiritus est » (*Ibid.*).

Telles sont les relations de la Sagesse avec le cœur ; mais puisqu'elle réside essentiellement dans l'intelligence, elle doit produire autre chose qu'une tendance connaturelle, mais aveugle, de la volonté, à savoir une intuition intellectuelle, comparable à la sensation du toucher ou du goût. Quoique la sensation de goût soit la plus affective et obscure, elle ne laisse pas cependant d'avoir une certaine intuition, *comme toutes les autres sensations*. « Sans doute, comme le dit très bien notre auteur, Dieu n'est pas *formellement* doux, mais l'absinthe, en elle-même même, n'est pas davantage *formellement* amère ; dans la pensée des auteurs mystiques, de même que la sensation d'amertume est la connaissance immédiate de l'absinthe, la douceur intime de la présence divine est, au concret, la saisie immédiate de Dieu présent » (p. 176).

En faisant de la sensation de goût spirituel un état purement subjectif, sans aucune intuition, l'école du cœur se place donc complètement hors des données philosophiques

de l'école de S. Thomas, comme aussi de l'école de Se Thérèse, qui a si souvent insisté sur la différence radicale entre les « *goûts* » de la quiétude qui sont intuitifs (1) et les simples « *consolations* » des états inférieurs ou de la Contemplation acquise, qui sont purement affectifs et privés de la vraie sensation du Divin.

Quelque important que soit le rôle du cœur, il n'est donc pas tout dans la contemplation, et l'Ecole du cœur n'a vu qu'un seul côté de la question, les *effets* subjectifs de l'amour mystique, c'est-à-dire un côté *secondaire* et *préparatoire* au premier, celui de l'intuition intellectuelle, comme l'enseigne formellement S. Thomas. « Contemplatio divinorum effectuum, dit-il, *secundario* ad vitam contemplativam pertinet, prout, sc. homo ex hoc *manuducitur* in Dei (in se ipso) cognitionem (2^a 2^{ae}, q. 180, q. 4 ; — q. 174, a. 5 ; — III, dist. 35, q. 5, a. 1 ; et q. 1, a. 2). Aussi a-t-il défini comme intuitif, *simplex intuitus*, l'acte principal de la Contemplation : « Nomen Contemplationis significat illum actum principalem quo quis Deus in seipso (et non effectibus) contemplatur (III, Dist. 35, q. 1, a. 2).

Ne voir dans la Contemplation qu'un faisceau d'images et d'émotions divines, accompagnées de notions abstraites, est donc omettre le principal, l'acte intuitif de l'intelligence, qui saisit le concret, et s'arrêter à mi-chemin, aux états affectifs préparatoires. D'après l'enseignement répété de S. Thomas, « la vie contemplative consiste principalement dans une opération de l'intelligence, et le nom même de contemplation, dit-il, signifie vision » (III, Dist. 35, q. 1, a. 2), et par conséquent, vision d'un objet concret.

Cette théorie de S. Thomas sur l'intelligence, comme sujet essentiel des dons de la Contemplation, en présuppose donc une autre, celle de la capacité radicale de l'intelligence humaine à l'intuition mystique, et partant à l'intuition en général de l'être réel ou concret : une des plus belles de la psycho-

(1) « Le surnaturel (mystique) *veut* que dans cette oraison (la quiétude) l'âme voie en quelque sorte de ses yeux (ou ait conscience de) ce secours particulier de Dieu » (*Vie*, ch. XIV).

logie et de la métaphysique du S. Docteur. Qu'on nous permette d'en rappeler brièvement la synthèse.

*
* *

Le R. P. Picard a bien raison d'élever des doutes (p. 41, not.) sur la célèbre formule : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* — parce qu'il la cite d'une manière incomplète. Pour la rendre exacte, il aurait dû ajouter la réserve classique : *Nisi intellectus ipse.* Quoique les sens soient à l'origine de toutes nos connaissances et qu'ils les accompagnent toutes, naturellement, cependant ils n'en sont pas l'unique cause.

L'esprit humain puise ses idées à une double source : l'une extérieure, l'autre intérieure, le monde et la conscience ; et dans l'un et l'autre cas, il s'élève des réalités concrètes perçues intuitivement, aux notions générales correspondantes.

Bien plus, comme nous l'avons écrit dans notre *Cours* (*Psychologie*, n° 141 de la 32e édition), la conscience est une source d'idées tout à fait nécessaire, et de beaucoup la plus claire et la plus féconde — bien qu'on ne la découvre que plus tard et après le monde extérieur : — *a*) elle est *nécessaire* parce que les objets matériels sont impuissants à fournir les notions de vie intérieure, de vie morale, sans lesquelles nous ne pouvons connaître ni Dieu, ni l'âme humaine ; — *b*) elle est plus *claire*, car le monde intérieur nous est plus ouvert et plus intime que celui de la matière ; — *c*) elle est plus *féconde* enfin, car c'est par la conscience que nous nous élevons aux vérités les plus sublimes de la vie morale et de la vie divine. Nous ne saurions donc approuver la manière de parler de certains néo-scolastiques, d'après lesquels l'esprit ne saisirait dans leur réalité intime et présente, ni lui-même, ni ses actes, mais seulement d'une manière indirecte, par des concepts négatifs et analogiques abstraits des choses sensibles (1).

(1) Cf. Mgr E. Blanc, *Une interprétation abusive de S. Thomas* (L'Université cathol., 15 fév. 1913) ; et la *Pensée contemporaine*, 1913, p. 5-13, 74-84.

L'intelligence humaine est donc intuitive des faits et des données concrètes de la conscience. Elle perçoit immédiatement le *moi actuel*, avec toutes ses modalités actives et passives. Comme on l'a si bien dit (*Revue thomiste*, 1900, p. 399), « elle *est la faculté de l'être* » — mais de l'être *réel*, qu'elle veut saisir et étreindre, non de l'être *abstrait* qui n'est qu'une copie incomplète et comme une ombre de la réalité. Son rôle principal est de capter les êtres, en leur devenant semblable idéalement, tout en restant elle-même ; et c'est pourquoi l'âme humaine peut ainsi *devenir toute chose* par assimilation, suivant le mot célèbre d'Aristote, redit par S. Thomas : *nata est fieri omnia.*

Son rôle le plus noble n'est donc pas de fabriquer des concepts abstraits et de les combiner, *componendo et dividendo*, pour imiter de fort loin la réalité. L'abstraction et les autres opérations rationnelles ne sont justifiées que parce qu'elles sont des efforts nécessaires de l'intelligence mêlée aux sens, pour suppléer provisoirement à l'intuition, quand elle est impossible, ici-bas, et pour la simuler, en attendant mieux. Le raisonnement lui-même, ce nerf de la science humaine, loin d'être caractéristique de l'intelligence, n'est qu'un effet défectueux de la nature sensible : *quod defectus quidam intellectus est raciocinatio* (I, *C. Gent.*, 57, 8). C'est donc l'intelligence intuitive qui est la partie la plus haute de notre âme, et c'est pour cela que, dans l'Incarnation, c'est par elle directement, et non par la raison raisonnante, que s'est uni à l'âme le Verbe de Dieu (1). Cette belle théorie de S. Thomas, malgré sa robuste foi en la raison, est donc le triomphe de l'intellectualisme sur le rationalisme, et aussi sur le voluntarisme et l'Ecole du cœur.

(1) Utrum Filius Dei assumpserit animam, mediante spiritu sive mente... Filius Dei dicitur assumpsisse carnem, anima mediante... (animam autem) per hoc quod est capax Dei, ad imaginem ejus existens... quæ spiritus dicitur... Intellectus inter cœteras partes animæ est superior et dignior, et ideo Deo similior ; et ideo unitum est carni per medium intellectum Verbum Dei. Intellectus enim est quid animæ purissimum ; sed et Deus est intellectus (3ª, q. 6, a. 2). — Rapprochez cela de ce que nous avons dit sur la « *trichotomie mystique* » et la partie de l'âme la plus élevée où se font les communications divines (Voir p. 300).

L'intelligence est supérieure à la volonté, parce que la première *tient* en elle-même l'être connu, tandis que la seconde ne fait qu'y *tendre* à l'extérieur, et qu'il est mieux de posséder en soi, comme forme, la noblesse d'un autre, que de l'avoir pour fin extérieure, et de s'y reposer (*De Verit.*, 15, 2, et 22, 11).

Malheureusement, le champ de notre intuition intellectuelle du réel est, ici-bas, limité à celui de la conscience du moi actuel. L'âme toujours présente à elle-même, dit S. Thomas, ne se connaît actuellement que par ses opérations ; sans elles, elle dormirait dans l'inconscience : « Intellectus noster per actum suum se cognoscit... particulariter » (1ª, q. 87, a. 1). Cette intuition d'elle-même est immédiate, sans aucune *espèce expresse* comme pour les sens externes, et sans l'intermédiaire d'aucun concept abstrait. Il suffit de l'action de l'intelligence sur elle-même, qui lui tient lieu d'*espèce impresse*. C'est ainsi qu'elle saisit directement sa propre existence, mais point sa nature ou son essence, qu'elle ne peut comprendre sans l'abstraction et le raisonnement : « Nec devenitur in cognitionem (essentiæ) animæ, nisi ratiocinando » (I Sent. d. 3, q. 1, a. 2, ad 3).

Ce domaine de l'intuition pour l'intelligence de l'homme est donc bien limité, comparativement aux Anges, mais c'est par là qu'il leur ressemble. « L'homme, dit S. Thomas, ne possède pas l'intellectualité comme son bien propre et sa nature : il n'en a qu'une étincelle, comparativement aux Anges, une petite participation » (II, Dist. 3, q. 1, a. 2 ; — et Dist. 39, q. 3, a. 1).

Pour élargir ce champ de l'intuition du réel, et pour augmenter cette ressemblance avec les purs esprits, il suffira de l'infusion par Dieu de nouvelles espèces impresses, ou touches divines, présentant à notre conscience des objets nouveaux, comme pour les Anges. Et c'est par ce procédé que commenceront les ascensions mystiques de la Contemplation (1).

---

(1) « Homo, in quantum contemplativus, est aliquid supra hominem, quia in intellectûs simplici visione continuatur homo superioribus substantiis quæ Angeli dicuntur » (III, Dist. XXXV, q. 1, a. 2, sol. 3). — Certes, la puissance intellectuelle d'intuition du concret est bien *humaine*, mais son objet est nouveau et *surhumain*.

Quelque réduite qu'elle soit, naturellement, cette puissance intuitive de l'intelligence humaine n'en est pas moins sublime, et c'est par elle que nous sommes créés à l'image de Dieu. Elle est le sens du Divin, parce qu'elle nous rend radicalement capables de saisir et de devenir *tout être*, sans excepter l'Etre divin. C'est au contraire parce qu'elle est capable de saisir l'Etre infini qu'elle est la faculté de l'être en général. C'est parce que nous avons la « puissance obédientielle » de voir Dieu que nous avons la puissance naturelle d'en saisir les reflets dans tous les êtres finis — mais non l'inverse. Aussi S. Thomas, après S. Augustin, a-t-il osé appeler l'intelligence humaine « *capax Dei* » (3ª, q. 6, a. 2 ; — q. 9, a. 3, ad 2ᵐ — S. Augustin, *De Trinit.*, XIV, 11). Et le plus infime des êtres intellectuels, au dire de S. Thomas, peut se glorifier du même titre : *quod omnis intellectus, cujuscumque gradus, particeps esse potest divinæ visionis* (*C. Gent.*, c. 57). Et c'est parce que l'intelligence intuitive de l'homme est capable de ce don divin, que Dieu a pu le lui promettre et le lui donner — soit en plénitude dans le ciel, soit comme une aurore naissante dans la Contemplation — par sa toute-puissante miséricorde.

Ne craignons pas que cette capacité de l'infini n'égale la créature à Dieu, car elle demeure puissance *passive* de tout l'être ; tandis qu'en Dieu elle est puissance *active* de tout l'être, la science divine étant cause des choses créées.

Le point d'insertion naturel du surnaturel, ou de la vision soit béatifique, soit mystique, est ainsi découvert. Il se trouve dans la capacité radicale d'intuition du réel par l'intelligence humaine. La vie contemplative est la conquête grandissante, et finalement plénière dans le ciel, de la Réalité. Elle n'est donc pas un miracle psychologique ; le mécanisme de notre connaissance intellectuelle la plus parfaite n'en est nullement changé, son fonctionnement reste naturel, mais ses objets sont *nouveaux* — comme Benoît XIV l'a si profondément remarqué.

Désormais son intuition atteint des réalités nouvelles, grâce à l'infusion surnaturelle d'espèces impresses ou de touches divines, comme pour les saints Anges. Ainsi le premier contemplatif, nous dit S. Thomas, connaissait Dieu par une tou-

che intérieure (1), comme les Anges : « Cognoscebat (Adam) Deum conformiter Angelis per inspirationem internam » (*De Verit.*, q. 18, a. 2, c.). Et il répète : « Ex quâdam similitudine spirituali suæ menti impressa... Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis, per gratiam » (*Ibid.*, ad 4). En cela il était devenu l'émule des Anges : « et ideo dicitur sicut alter Angelus » (*Ibid.*, a. 1, ad 12^{m}) (2). L'homme est donc radicalement capable de la contemplation angélique.

II. — *Les différences essentielles.*

Mais ce n'est pas seulement la capacité radicale de saisir l'action et la présence de Dieu au plus intime de nos consciences, par une intelligence surnaturalisée, que paraît admettre le R. Père, c'est une faculté *naturellement* en exercice, et les saisissant de fait, quoique d'une manière obscure, sans aucun secours d'une grâce surnaturelle. — Et, prévoyant l'accusation d'ontologisme qu'on va s'empresser de porter contre son hypothèse, — il la réfute aussitôt.

Cette réfutation nous paraît légitime et rigoureuse, si l'on admet la définition de l'ontologisme, donnée dans notre *Cours* (*Psychologie*, n° 124, dans la 32^{e} édition) : « c'est le système qui fait venir nos idées de la vision immédiate de Dieu ». — Nous accordons volontiers que tel n'est pas le cas de l'hypothèse en question, puisqu'elle ne s'occupe même pas de l'origine de nos idées. Nous nous en séparons quand même, parce qu'elle s'appuie sur le même principe que les ontologistes, celui de la vision *naturelle* de Dieu.

Certes, ce principe n'a pas été condamné par le concile du Vatican, — quoiqu'il ait bien failli l'être, croyons-nous. La question est de savoir s'il ne serait pas condamnable, ou tout au moins très risqué, aux yeux d'une saine philosophie.

Tout d'abord, l'expérience semble bien le démentir, car, en dehors des états surnaturels de la Contemplation mysti-

(1) Rien n'empêche que chez les anges, ces touches divines ne soient *stables* ou permanentes.

(2) La spiritualité pure et sans images de ces espèces impresses n'est pas requise, il suffit de leur *origine infuse* pour la Contemplation infuse, mais *imparfaite*.

que, les hommes ne paraissent pas avoir jamais constaté en eux cette *sensation* objective de la présence réelle de Dieu ; et pour arriver au seul *sentiment* affectif et subjectif de cette présence, il leur faut bien des raisonnements et un certain degré d'éducation spirituelle, dont bien peu sont capables.

Les arguments de raison ne sont pas plus convaincants. Ils prouvent bien la présence intime de l'Etre divin dans nos âmes. Mais il reste quand même la disproportion infinie des deux termes en présence, et l'impuissance radicale d'une nature inférieure à atteindre la supérieure, du fini à saisir l'infini, sans aucun secours surnaturel. C'est ce que dit S. Thomas : « Non servatur æqualitas potentiæ ad objectum, quia Deus est altior quam anima » (I Sent., III, a. 4).

Le Créateur est donc hors de la portée naturelle de sa créature. Seul, le secours surnaturel peut, très opportunément, renverser les rôles : au lieu de demander à l'intelligence humaine un effort disproportionné pour découvrir Dieu, c'est Dieu qui va au devant de l'intelligence surnaturalisée pour se découvrir à elle, dans sa miséricorde toute-puissante — et qui n'en découvre que ce qui lui plaît, tandis que l'intelligence ne pourrait découvrir que *tout ou rien*, à cause de la simplicité de l'être divin.

En outre, d'après nous, Il ne se découvre pas encore face à face, mais à travers le *medium* d'une touche divine ou espèce impresse, et nullement sans aucun medium, comme les ontologistes le supposaient. Or, une telle vision obscure, avec un medium créé, est tout autre chose que la vision béatifique et ne risque de confondre ni le surnaturel avec la nature, ni la Contemplation mystique avec la gloire céleste.

Sans doute — et c'est indéniable — la substance divine est encore plus présente à notre âme qu'elle-même, mais la présence *matérielle* ne suffit pas à la connaissance, et c'est là notre troisième difficulté. Il faut une présence *formelle* de l'objet connu dans le sujet connaissant, une *information* du sujet par l'action de l'objet, produisant leur union et leur assimilation. Or ce contact et cette touche divine, loin d'être naturels, ne se rencontrent que dans l'ordre de la grâce mys-

tique. C'est encore S. Thomas qui nous l'enseigne : « Quamvis Deus sit in anima per essentiam, præsentiam et potentiam, non tamen, est in ea *sicut objectum* (formale) intellectus, et hoc requiritur ad cognitionem » (I Sent., Dist. 3, q. 1, a. 2, ad 3m). Cette réponse est topique et nous dispense de plusieurs autres non moins péremptoires, si nous avions à faire une critique détaillée des textes allégués — ce qui n'est pas notre but.

* * *

En résumé, nous ne pouvons admettre ni la puissance *naturelle* de l'intelligence humaine à saisir Dieu, ni la possibilité sans la lumière de la gloire, pour une intelligence surnaturalisée de saisir Dieu *sans ce medium*, que nous avons appelé touche divine ou espèce impresse.

En cela, la sensation de la présence de Dieu est comparable à toutes les autres intuitions immédiates des sens ou de l'intelligence, où l'objet est une réalité concrète, non pas une abstraction, et où cet objet — quoique présent — n'est jamais atteint qu'à travers son *action* (espèce impresse). Or l'action divine *ad extra* peut être infiniment plus transparente et plus révélatrice de l'agent que l'action des créatures ; et l'analogie, entre les deux perceptions immédiates, du Divin ou de la créature, demeure tout à l'avantage de la première.

Dans l'un et l'autre cas, la présence de l'agent est perçue dans son action même et sans raisonnement : « Simul dum videtur effectus, dit S. Thomas, videtur causa in ipso... est visio utriusque... Hæc cognitio non est discursiva (sed intuitiva)... *una videt Deum in alia* » (*C. Gent.*, l. III, ch. 49, 1).

Pour nous le faire mieux comprendre, Se Thérèse a employé une image saisissante. Dans son Château de l'âme, elle suppose que le divin Soleil habite au centre et que les diverses Demeures n'en sont séparées que par des cloisons de cristal de plus en plus nombreuses ou épaisses. La vue en est donc directe, quoiqu'elle ne s'exerce qu'à travers le cristal, et partant elle est bien différente d'une vue indirecte dans des images étrangères ou des concepts abstraits.

Concluons. Il y a une manière de présenter cette saisie immédiate de Dieu, dont témoignent tous les saints mystiques, sans faire aucune violence ni à leurs textes les plus formels, ni à la philosophie thomiste la plus authentique.

Si hardies que paraissent, à première vue, les paroles de S. Thomas, lorsqu'il dit et répète sous mille formes : « In hâc etiam vita, purgato oculo, per donum Intellectus, *Deus quodammodo videri potest* » (1ª 2ae, q. 69, a. 2, ad 3m), l'analogie leur donne un solide fondement, et ses disciples sont en sûreté en osant les redire, et en posant désormais cette intuition — si obscure soit-elle — comme la seule limite possible entre les deux ordres de Contemplation, acquise et infuse, ascétique et mystique. Elle introduit l'âme dans un monde tout nouveau dont la révélation suffit à transfigurer une vie intérieure. C'est la métamorphose expérimentée par Se Thérèse, de la chenille en papillon blanc. Et l'expérience unanime des saints mystiques — attestant que les états contemplatifs sont des fenêtres sur ce monde nouveau — doit primer ici toutes les conceptions *a priori* (1).

(1) Voir la discussion à la Société S. Thomas d'Aquin (*Revue de philosophie*, mars-avril 1924).

APPENDICE V

Réponse du Congrès carmélitain de Madrid

(1er mars 1923)

Un événement qui fera date dans l'histoire de la théologie mystique vient de se produire, au pays de Se Thérèse, et nos lecteurs nous sauront gré de le leur exposer avec un court commentaire. Ce sera la meilleure des « Réponses aux controverses de la Presse ».

A l'occasion du troisième centenaire de la canonisation de la Sainte d'Avila et des grandes fêtes nationales auxquelles il a donné lieu, en Espagne, les R. P. Carmes déchaussés ont tenu à se réunir dans des comités privés, ouverts aux discussions des autres Ordres religieux, où les grandes lignes de la tradition thérésienne en théologie ascétique et mystique — si âprement discutées de nos jours — seraient enfin précisées et proclamées, de manière à orienter sûrement les études et la direction des âmes dans les voies mystiques.

Cent couvents espagnols des Carmes déch. y étaient représentés, et les autres religieux y étaient venus en grand nombre, notamment des Pères Dominicains qui avaient la réputation d'être opposants, tels que les R. P. Arintero, Albino et bien d'autres. L'autorité d'un tel congrès pour définir les principes de l'Ecole thérésienne est donc incontestable.

Or, après des discussions très longues et parfois très vives — si nous en jugeons par les comptes-rendus privés qui nous sont parvenus d'Espagne et des Pères Carmes eux-mêmes, — un certain nombre de *conclusions* doctrinales ont été votées par les Carmes, — à l'unanimité, nous dit-on — et livrées au public par le *Mensajero de S. Teresa* de Madrid, en date du 15 mars 1923.

En étudiant ce document officiel destiné au grand public,

nous avons été tout d'abord frappé du ton pacifique et modéré par la charité fraternelle, qui y règne sans se démentir d'un bout à l'autre.

Sans jamais viser ni condamner les opinions contraires, on se contente d'y exposer, avec calme et précision, les doctrines communément reçues et approuvées par la tradition carmélitaine.

Bien plus, on se borne aux principes généraux et pratiques, indépendants de toute discussion d'école ou purement théoriques, car on nous avertit expressément que « la direction spirituelle thérésienne n'est pas une direction théorique et toute d'école, mais éminemment pratique » (*Thème* VII, 3°).

Enfin, ce qui est encore plus significatif d'un désir général de paix et de concorde, le Rapporteur lui-même nous fait remarquer à propos du sujet de l'*Unité de la Vie spirituelle* (*Th.* VII, note) que, « sur l'indication du Président, il omet la lecture de certaines *conclusions*... » Puisqu'il ne nous dit pas lesquelles, il nous permet de supposer que ces conclusions, votées par les Pères Carmes, auraient été de nature à troubler l'union si désirable.

Tel qu'il est, ou qu'il a été volontairement réduit, ce document n'en est pas moins très intéressant à étudier à fond, parce que les conclusions qui y sont clairement définies sont de la plus haute importance, et que les autres, sous-entendues ou à demi voilées, y sont suffisamment transparentes pour être facilement découvertes par tous les initiés à la pensée de S^e Thérèse.

En conséquence, cette étude aura un double but : il nous faudra souligner les enseignements de la tradition thérésienne nettement formulés par le Congrès, et aussi en tirer les conclusions qui s'y trouvent logiquement contenues, à la lumière des plus beaux textes de la Sainte.

Pour cela, nous suivrons l'ordre des questions le plus apte à faire ressortir la solution des controverses contemporaines, sans toucher inutilement aux principes mystiques hors de conteste, et partant sans nous astreindre à suivre la marche du texte officiel. Dans cet esprit, nous nous bornerons à l'étude

de cinq questions, les plus actuelles et les plus intéressantes : 1° L'existence de la Contemplation acquise ou active ; 2° La nature de la Contemplation passive ou infuse ; 3° Nécessité ou utilité de la Contemplation passive ; 4° L'appel universel à la Contemplation passive ; 5° Le désir de la Contemplation passive.

I

Existence de « la Contemplation acquise » ou active.

Ces mots de « Contemplation acquise », mis entre guillemets par le Congrès (*Thème* IV, 7°), indiquent bien qu'ils sont une expression empruntée au langage courant, que l'on accepte sans les faire siennes, car ils déplaisent à beaucoup de personnes d'opinions très diverses et même opposées.

C'est une grave équivoque, en effet, d'appeler « contemplation » un état d'âme qui n'a pas l'essentiel de la vraie Contemplation, et de la qualifier « d'acquise », alors que la vraie Contemplation ne s'acquiert pas.

Cependant, dans l'un et l'autre état psychologique, nous retrouvons un élément commun, au moins analogue, *le simplex intuitus*, ou simple regard amoureux, sans raisonnement ni discours, et cette apparence superficielle a suffi pour justifier, ou du moins pour excuser l'usage qui a prévalu, non sans quelque danger, de ne les distinguer que par des épithètes différentes.

Il eût été plus exact, ce nous semble, de les appeler *oraison de simple regard*, l'une active et acquise, l'autre passive ou infuse et méritant seule le nom de Contemplation tout court. Mais ce n'est là qu'une question de mots, et nous nous conformerons à l'usage, comme le Congrès lui-même.

Cette réserve préliminaire une fois faite, hâtons-nous de reconnaître que la première et de beaucoup la plus importante des questions à résoudre était celle de l'existence des deux Contemplations, acquise et infuse, ou des *deux voies* pour atteindre la perfection chrétienne : l'une *active* et laborieuse, l'autre *passive* et raccourcie. Telle est, en effet, la clef de voûte

de toute la théorie mystique, et partant de toutes les controverses contemporaines.

On connaît les deux opinions contraires.

Pour les uns, et tel était l'enseignement commun des théologiens jusqu'à ces derniers temps, les dons du Saint-Esprit — dont le concours est requis pour tout acte méritoire ou tout au moins pour tout acte parfait, notamment les dons de Sagesse et d'Intelligence, requis pour tout acte contemplatif — peuvent avoir, et ont de fait, deux modes bien différents d'opération : l'un ordinaire, l'autre extraordinaire.

Le premier est l'instrument d'une grâce *coopérante* qui ne supprime jamais complètement l'activité de l'âme ; le second, d'une grâce *opérant seule* (1), qui la supprime, au moins dans une première phase, celle de la *touche divine* et de la *ligature* plus ou moins complète des puissances, — provoquant aussitôt, dans la seconde phase, les actes vitaux et méritoires de la Contemplation.

De là, l'épithète d'*active* donnée à la première Contemplation, et celle de *passive* réservée pour la seconde. De là aussi, cette opposition des *voies actives* et des *voies passives* si nettement proclamée dans le document que nous étudions (*Thème* VII, 5°; etc.).

Pour les autres théologiens, au contraire, il est « *impossible* » que les dons du Saint-Esprit — et partant les dons d'Intelligence et de Sagesse — puissent avoir deux modes distincts, non seulement de degré, fort ou faible, mais aussi de nature, parce qu'alors, disent-ils, il y aurait deux *habitus* pour le même don : ce qui est inconcevable.

En sorte que, pour eux, il n'y aurait qu'*une seule voie* et une seule contemplation, et la distinction des deux contemplations serait une invention nouvelle et une altération de la vérité traditionnelle. Or, s'il n'y a qu'une seule voie pour atteindre la perfection, comme nous sommes tous appelés à être parfaits, nous serions tous appelés à la Contemplation.

---

(1) Cf. S. Thomas, 1a 2æ, q. 9, a. 6, ad 3 ; — q. 68, a. 2 ; — q. 111, a. 2 ; — 3a, q. 34, a. 3.

L'appel à la Contemplation serait universel et nullement une exception privilégiée.

Les conséquences, on le voit, sont si graves, qu'il nous est impossible d'enregistrer les conclusions du Congrès, sans les avoir justifiées, au moins en deux mots, car il nous paraît bien superflu de recommencer *ab ovo* cette interminable controverse. Et ces deux mots nous les prendrons — avec l'autorisation de son auteur — dans une lettre magistrale de S. Em. le Cardinal Billot, qui résume clairement toute la question. Après avoir protesté énergiquement contre la thèse de *la Contemplation accessible à tous*, il ajoute :

« Quant au singulier principe qui est à leur point de départ, savoir, « qu'il est clair que chacun des dons ne peut avoir deux « modes distincts d'une destination, non seulement de degré, mais « de nature ; qu'il y aurait deux *habitus* spécifiquement distincts ; « que le premier aurait beau se développer, il n'atteindrait jamais « le second, etc., etc. », c'est tout ce qu'il peut y avoir au monde de plus hasardé. Car, indépendamment des raisons que vous apportez fort pertinemment, il n'y aurait qu'à les renvoyer à la doctrine universellement reçue sur les *habitus* des vertus. Est-ce que, par exemple, ce n'est pas le même *habitus* de charité qui opère *in via* et *in patria* ? Ou bien prétendra-t-on que *charitas patriæ* ne diffère que par le degré du *charitas viæ* ? S. Thomas enseigne, au contraire, que : « charitas viæ, quantumcumque crescat, nunquam potest adæquari charitati patriæ, sicut linea nunquam attingit quantitatem superficiei » (2ª 2æ, q. 24, a. 7). Et Cajétan en donne la bonne raison, que, *alterius rationis est perfectio illa.* Même observation à faire sur les vertus morales de prudence, de justice, de force et de tempérance, qui toutes demeurent dans la Béatitude, quoique *ad alios actus ac nunc, statui termini convenientes.* Voir sur ce sujet dans S. Thomas, l'art. 4 de la Question disputée *De Virtutibus cardinalibus*, et très particulièrement l'ad 6m, où, à la difficulté que « si sunt actus diversi, erunt et habitus specie differentes », il répond catégoriquement, que, *non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut dictum est in corpore articuli.* »

[L'*habitus* reste le même lorsque c'est à la même fin qu'il tend, quoique par des actes d'espèces différentes.]

« Et combien d'autres choses ne pourrait-on pas dire contre la prétention qu'un seul et même don ne peut avoir deux modes différents d'exercice, ordinaire et extraordinaire. Mais ce n'est pas ici le lieu, d'autant que vous avez mis ce point en une lumière qui ne laisse rien à désirer (1). »

(1) Cf. nos *Réponses aux Controverses de la Presse*, 1re série.

Cette argumentation du savant Cardinal nous paraît sans réplique, et l'on conçoit très bien que le même don, conservant la même fin et la même nature, puisse donner à l'âme une souplesse ou passivité tantôt partielle sous l'action de la grâce *coopérante*, tantôt totale, sous l'action de la grâce *opérant seule*. Ce second cas de la passivité totale est, pour ainsi dire, un *cas limite* de cette prédominance plus ou moins grande de l'action divine sur l'action humaine, qui caractérise les dons du Saint-Esprit.

Il en résulte qu'un bon thomiste est parfaitement libre, *a priori*, de placer la Contemplation dans une différence soit de *degré*, soit de *mode* des dons d'Intelligence et de Sagesse. Et comme on constate, *a posteriori*, d'après les descriptions unanimes des Saints mystiques, la nécessité de marquer une différence non pas de degré, fort ou faible, mais de nature entre les états de la vie ordinaire, y compris l'oraison de simplicité, et ceux de la vie mystique et contemplative, il faut bien en rechercher le principe ailleurs que dans une différence de degré et admettre une différence de mode dans l'exercice des dons.

Il y a donc deux modes bien distincts dans la fonction des mêmes dons, comme dans la grâce elle-même qui les meut, tantôt *coopérante* et tantôt *opérant seule*.

Or le Congrès carmélitain, à l'unanimité des cent couvents représentés, a voté la distinction des deux Contemplations ou des deux voies, active et passive, et il a même pris soin d'en marquer les lignes frontières, en ne rangeant dans la Contemplation active que les deux oraisons de *simple regard* et de *recueillement actif*, laissant en dehors toutes les autres, c.-à.-d. les quatre dernières *Moradas* de S^e^ Thérèse : la quiétude avec le recueillement passif qui en est l'antichambre, l'union pleine, l'extase et le mariage spirituel, qui par conséquent forment les seules étapes de la Contemplation passive (*Th.* IV, 7°).

Cette rectification de frontières vise évidemment l'opinion de quelques rares auteurs, même parmi les Carmes, qui auraient volontiers classé la quiétude dans le domaine de la Contemplation active, sous prétexte que la ligature des trois

facultés (volonté, intelligence et imagination) n'y est pas encore complète, puisqu'elle ne le devient que dans l'union pleine. Mais il doit suffire que la quiétude soit complètement indépendante de notre volonté et de notre initiative pour la dire entièrement passive, sous la touche divine, alors même que la ligature serait incomplète (1). La doctrine de Se Thérèse, nous paraît formelle sur ce point important, et l'on ne saurait y toucher sans péril, car ce serait rendre la quiétude accessible à tous, comme les oraisons de *recueillement* et de *simple regard*, et partant risquer de renouveler une des erreurs quiétistes (2).

On pourrait peut-être concilier les deux opinions en distinguant, avec le P. Meynard et bien d'autres, deux espèces de quiétude. La première, que j'appellerai une *simili-quiétude*, est le terme naturel de la Contemplation acquise, puisque, d'après Aristote, suivi par S. Thomas, elle est un *épiphénomène* de tout acte parfait qui tend au repos et à la satisfaction. Mais puisqu'elle dépend de notre initiative et de notre volonté, comme la Contemplation acquise elle-même, elle n'est donc pas passive.

La seconde, la *vraie quiétude*, celle des quatre *Moradas*, ne dépend nullement de notre initiative ni de notre volonté, pas plus que le recueillement infus qui la précède, et, en ce sens, elle est seule entièrement passive. Elle est d'ailleurs la seule à posséder les autres caractères essentiels de la vraie Contemplation : mais ce n'est pas ici le lieu d'insister ; il nous suffit que le Congrès ait laissé la quiétude hors des voies actives, et surtout qu'il ait nettement séparé les voies actives des voies passives (*Th.* IV, 7° et *Th.* VII, 5°).

II

Nature de la Contemplation passive ou infuse.

La deuxième question capitale sera de définir la nature

(1) La Contemplation infuse est dite *parfaite* ou *imparfaite* suivant que la suspension des puissances est totale ou partielle. Mais elle est *infuse* ou *acquise* suivant qu'elle est ou n'est pas complètement indépendante de notre volonté.

(2) Voir Dudon, S. J., *Michel Molinos*, p. 260, 265.

de la Contemplation passive pour nous permettre de la distinguer de l'active.

Sans doute, activité et passivité les distinguent déjà, mais comme toute passivité n'est pas encore la Contemplation, la difficulté demeure, et il reste à préciser ce qu'elle est essentiellement.

Le Congrès va-t-il la définir par un *degré* plus éminent des dons du S. Esprit ? Cela ne lui paraît pas suffisant pour établir une différence spécifique entre les voies ascétiques et mystiques. Va-t-il mettre en relief le caractère *supra-humain* des dons ? Mais ils ont tous ce même caractère, et les martyrs, en exerçant le don de Force d'une manière supra-humaine, n'étaient pas pour cela seul des mystiques. Il faut donc, — *sans éliminer ni la prédominance des dons, ni leur mode supra-humain*, — chercher en outre quels sont ces dons particuliers qui interviennent et quel est leur mode d'opérer dans la Contemplation.

Ces dons seront-ils ceux qui ont pour sujet le *cœur*, c.-à.-d. les facultés volitives et affectives, comme le prétend l'*Ecole du cœur*, — ou bien, au contraire, — sans méconnaître le concours immense du cœur et de l'amour dans la Contemplation, — ceux qui ont pour sujet l'intelligence, comme le soutient S. Thomas avec l'Ecole intellectualiste ?

Or le Congrès n'hésite pas, et dès les premières lignes (*Thème* V, 2°) il proclame que la Contemplation est avant tout une connaissance intellectuelle — non pas une connaissance abstraite ni discursive, — mais « *la connaissance expérimentale des choses ou réalités divines, produite par Dieu surnaturellement dans l'âme* » — formule équivalente à la *sensation spirituelle du Divin*, par analogie avec les sensations des sens externes ou du sens intime, qui sont pour nous l'unique instrument de la connaissance expérimentale (1). De cette

(1) Notons que cette formule est équivalente à celle du P. Bainvel : *sensation consciente et objective du surnaturel en nous* ; et équivalente à la nôtre : *sensation consciente et objective de l'action de Dieu en nous.* Elles se distinguent comme l'explicite de l'implicite. Notons aussi que cette définition est celle de la contemplation elle-même et non des phénomènes mystiques qui la préparent, l'accompagnent ou la suivent immédiatement, tels que les *Nuits* mystiques où le *sentiment de présence*

sensation de l'action divine en nos âmes vient le « *sentiment de présence* », note caractéristique de la Contemplation.

La sobre précision de cette formule lapidaire en dit bien long.

Nous remarquons tout d'abord qu'elle est l'écho de Se Thérèse (1), de S. Jean de la Croix, de Benoît XIV, de S. Thomas, et l'on peut dire de tous les grands mystiques (2), en commençant par le Prince de la Mystique, le célèbre Denys, παθῶν θεία, *patiens divina* : c'est une sensation expérimentale du Divin.

En second lieu, nous saisissons du premier coup la différence essentielle entre la vraie Contemplation et l'oraison de simplicité. Celle-là expérimente la présence d'une réalité divine, par une sentation spirituelle, surnaturelle et mystérieuse ; c'est un état *théopathique*. Celle-ci imagine cette présence et, de fait, ne contemple que le contenu abstrait des concepts de la raison et de la foi. Elle *pense* à Dieu, tandis que le vrai contemplatif prétend *sentir* et expérimenter sa présence et son action dans l'âme.

En troisième lieu, nous remarquons que le Congrès, dans ses formules si étudiées et si précises, n'a pas dit *connaissance* **quasi**-expérimentale d'un objet absent et connu par induction, seulement, mais connaissance vraiment expérimentale. Ce n'est pas qu'il veuille exclure de la Contemplation toute connaissance *quasi-expérimentale*, remontant par raisonnement inductif des effets divins à une cause divine indirectement expérimentée. S. Thomas ne l'exclut pas davantage ; mais il en fait un objet *secondaire* et *préparatoire* de la Contemplation propre-

---

se change parfois en *sentiment d'absence*, au moins apparente : c'est là une épreuve, — ou bien une contemplation non encore éclose, mais en germe et en puissance ; or la puissance ne peut être définie que par son acte, et le germe par l'espèce qui en sortira.

(1) « Le surnaturel (mystique), déclare Se Thérèse, *veut* que dans cette oraison l'âme voie en quelque sorte de ses yeux (ou ait conscience de) ce secours particulier de Dieu » (*Vie*, ch. XIV). C'est donc bien une « connaissance expérimentale » ou « sensation du Divin ». Le raisonnement vient ensuite pour pénétrer la nature de l'objet confusément perçu.

(2) Même définition dans **Denys le Chartreux** : « Cognitio experimentalis de Deo... mentibus puris illapsa » (Opera omnia, Tornaci, 1892, tome 41, p. 257, *De Contemplatione*).

ment dite, laquelle est principalement une connaissance vraiment expérimentale de cette présence et de ces actions divines en nos âmes.« Cognitio divinorum effectuum, dit le S. Docteur, *secundario* ad vitam contemplativam pertinet, prout sc. ex hoc *manuducitur* homo in Dei (in se ipso) cognitionem » (2ª 2ªe, q. 180, a. 4 ; — q. 174, a. 5 ; — In III, Dist. XXXV, q. 5, a. 1 ; et q. 1, a. 2). On retrouverait en Se Thérèse la même distinction des deux connaissances, par la *présence* et par les *effets*, directe et indirecte (1). De même dans la psychologie, il y a des sensations directes et d'autres indirectes, dérivées et secondaires (2).

Il est vrai que les écoles philosophiques ne s'entendent pas sur la théorie de la sensation organique, à laquelle tous les théologiens ont comparé, par analogie, la sensation spirituelle du Divin. Mais le Congrès, sans condamner aucune opinion, nous indique assez la voie.

Pour les cartésiens, la sensation ne serait qu'une émotion, subjective, agréable ou désagréable, interprétée aussitôt, d'une manière plus ou moins instinctive, par l'intelligence. D'où certains théologiens ont conclu que la Contemplation n'était qu'un *état affectif* qu'une connaissance indirecte de sa cause divine accompagne seulement.

Les thomistes, au contraire, soutiennent énergiquement que la sensation est tout d'abord une connaissance *intuitive* des choses qui nous frappent, en sorte que nous les connais-

(1) « La vérité de cette union à Dieu est rendue plus claire encore, avec le temps, *par ses effets*... Mais avec plus de certitude encore, l'âme perçoit les *divines opérations* dont je parle... Il y a un soleil d'où procède cette brillante lumière » (*Le Château*, 7e D., ch. II).

(2) La définition de la Contemplation, récemment donnée par M. Saudreau (*Ami du Clergé*, 8 mars 1923, p. 151) : *lumière et amour infus, obtenus sans raisonnement*, est donc inadmissible pour bien des motifs : 1° Toutes les grâces, même de lumière et d'amour,sont infuses ; 2° L'exclusion du raisonnement se rencontre dans toutes les habitudes naturelles ou surnaturelles, acquises ou infuses, et partant dans tous les instincts surnaturels des dons et même des vertus ; 3° Ce serait donc confondre la Contemplation infuse avec l'acquise (aussi l'auteur rejette-t-il cette distinction), et confondre la Mystique avec les voies ordinaires ; 4° Enfin, ce serait exclure des voies normales de la Mystique, — comme exceptionnelle — cette *connaissance vraiment expérimentale* qui en est l'essentiel, en sorte que « leur Mystique se termine à peu près où la nôtre commence » comme nous l'avons déjà dit.

sons directement, non pas assurément dans leur essence, mais dans leurs actions extérieures ou leurs qualités *en acte second*. Dans cette opinion, qui est classique, l'âme contemplative — sans jamais voir l'*essence* de Dieu — percevrait en elle-même ou aurait conscience à la fois de sa *présence* réelle et des opérations de sa grâce. De même qu'en saisissant ma pensée actuelle je saisis, en même temps et du même regard, le moi qui pense, sans toutefois en découvrir la nature ou l'essence. « *Simul enim dum videtur effectus*, dit S. Thomas, *videtur causa in ipso... est visio utriusque... Hæc cognitio non est discursiva* (sed intuitiva)... **una videt Deum in aliâ**.» (*C. Gent.* III, c. 49, 1.)

En sorte qu'il serait permis de dire, comme le S. Docteur l'a osé, que « l'œil purifié *voit Dieu* (dans la touche divine), au moins *d'une certaine manière* », c.-à.-d. par une vision intermédiaire entre la vision face à face des bienheureux et la vision humaine dans le miroir des concepts abstraits : « *In hac etiam vita... purgato oculo, per donum Intellectus, Deus quodam modo videri potest* » (1ª, 2ᵉ, q. 69, a. 2, ad 3).

C'est le don d'Intelligence qui pourrait jouir de cette intuition, et le don de Sagesse goûterait plutôt les effets de la présence et de l'action divine.

En résumé, pour les uns, le sentiment de la présence de Dieu ne serait jamais que la conclusion d'une inférence plus ou moins immédiate des effets à leur cause ; pour les autres, il serait, au moins dans la vraie Contemplation, une véritable intuition de la touche divine et de la présence du divin Agent dans son action même.

Le lecteur peut donc choisir entre « inférence immédiate » et « sensation immédiate » de la présence de Dieu ; et il trouvera sans doute que la différence étant pratiquement minime, le Congrès a bien fait d'en laisser la solution aux métaphysiciens (1).

Mais il est un point de la plus haute importance sur lequel tous ces philosophes tombent d'accord : c'est que toute sen-

(1) Voir nos *Réponses aux Controverses de la Presse*, p. 45-72.

sation est *passive* et qu'elle traverse deux phases. La première est *complètement passive* sous l'action de l'objet qui nous frappe ; la seconde est une réaction vitale de connaissance et d'affection, qui n'est dite passive que dans les causes qui l'ont provoquée. De même, pour la sensation du Divin ; sa première phase est *entièrement passive* sous la touche divine et par elle-même, *in se*, n'est nullement méritoire : « ici c'est Dieu qui fait tout, dit Se Thérèse, notre part de concours est nulle... » mais cette passivité totale est la source des plus grands mérites par les actes vitaux d'acquiescement et d'amour qu'elle occasionne.

Avec ces données philosophiques, il n'est plus impossible de comprendre la nature des *deux voies* — que Se Thérèse distingue avec tant de soin (1) — l'une *passive*, grâce à la sensation entièrement passive du Divin ; l'autre *active*, privée de cette sensation. Sans ces données, au contraire, on ne comprendra jamais ces deux manières différentes d'agir des mêmes dons du Saint-Esprit, et la passivité *complète* demeurera un non-sens, alors qu'il est l'élément spécifique de la vraie Contemplation ou sensation du Divin et le point central de toute la Mystique.

III

Nécessité ou utilité de la Contemplation passive.

De la nature intime de la Contemplation, telle qu'on vient

(1) « Dans ces deux oraisons (actives) nous pouvons faire quelque chose par nous-mêmes, soutenus par la grâce de Dieu (grâce coopérante). Dans la contemplation dont je viens de parler (la Quiétude), nous ne pouvons absolument rien. C'est Dieu qui fait tout au-dessus de nous : c'est son œuvre à lui (grâce opérant seule) (*Chemin*, ch. XXV). — « En cette œuvre notre part de concours est nulle... L'âme n'a ici d'autre rôle que celui de la cire sur laquelle on imprime un cachet... O Dieu de bonté ! Ici encore, vous faites tous les frais ! Vous ne demandez qu'une chose... que la cire n'apporte point de résistance... » (*Château*, 5e D., ch. II). — Notez qu'il ne s'agit pas ici de Contemplation « *suréminente* », comme on l'a dit, mais du premier degré (la Quiétude) de la Contemplation, et partant de l'essence même de la Contemplation. — De même S. Jean de la Croix : « L'âme reçoit tous ces biens spirituels sans produire de son fonds d'autres actes que son consentement » (*Vive flam.* 3e v., 3e Cantiq., § 5).— Cf. S.Alphonse de Liguori, *Homo apostol.*, Appendix I, 6 ; — Bossuet, *Etats d'Oraison*, l. VII. — Oser, comme on l'a fait, disqualifier à ce sujet S. Alphonse et Bossuet, c'est ne les avoir pas compris.

de la définir, il est aisé de conclure à son éminente perfection. Aussi le Congrès ne tarira pas d'éloges en son honneur.

« Elle est l'opération mystique par excellence. C'est l'état du « plus grand rapprochement et de la plus grande union entre l'âme « et Dieu qui puisse être atteint en cette vie. Elle est dans l'ordre « des moyens, l'idéal le plus élevé, comme aussi la dernière étape « de la vie chrétienne, dans les âmes appelées à l'union mystique « avec Dieu. Elle se caractérise par la prédominance croissante « des dons du S. Esprit et par le mode surhumain avec lequel elle « fait accomplir toutes nos bonnes actions (1). Comme toutes les « vertus trouvent leur perfection dernière dans les dons, et que « ceux-ci atteignent dans la Contemplation leur état le plus par- « fait, il résulte qu'elle est le chemin ordinaire (non pas néces- « saire) de la sainteté et de la vertu habituellement héroïque. » « (*Th.* V, 1°, 2°, 3°, 4°, 5°.)

Les effets de la Contemplation font encore mieux ressortir son utilité.

« Elle est l'eau qui arrose et fait croître les vertus, et leur fait « atteindre leur perfection dernière. Elle imprime à nos actions « sa modalité surhumaine. Elle fait disparaître complètement toute « trace d'amour-propre et de vaine gloire. A ce point que, morts « à nous-mêmes, le Christ seul vit en nous. » (*Th.* VI, 1°, 2°, 3°, 4°.)

Tous ces éloges sont incontestables et incontestés, aussi nous bornerons-nous à trois remarques importantes.

La première est celle-ci. Puisque la Contemplation est proclamée « l'idéal le plus élevé... l'état du plus grand rapproche- « ment et de la plus grande union entre Dieu et l'âme qui

(1) Séparée de ce qui précède et de ce qui suit, cette phrase semblerait empruntée au langage de nos adversaires, et faire une concession ; mais elle en est inséparable. La « prédominance des dons » n'est qu'un caractère générique de la Contemplation, qui, dès les premières lignes, a été spécifiée par la « *connaissance expérimentale* ». La phrase suivante explique aussitôt la pensée du Congrès : de même, dit-il, que les dons ne sont pas un simple degré prédominant des vertus, mais un complément bien différent, ainsi la Contemplation n'est pas un degré mais un mode complémentaire des dons. Et l'on conçoit très bien que l'exercice des dons les plus éminents soit cependant privé de la dite « connaissance expérimentale » ou qu'il puisse y avoir des Saints non mystiques, quoique ce ne soit pas l'ordinaire. Avec ces correctifs, la prétendue « concession » était donc sans danger. A la prédominance des dons il faut ajouter ce mode nouveau qui produit la sensation passive et expérimentale du Divin et transforme les voies actives en voies passives et mystiques. — De même, « le mode surhumain » des dons n'est encore qu'un caractère générique et non pas spécifique de la Contemplation. Tous les dons sont « supra-humains ».

« puissent être atteints en cette vie », — le Congrès repousse par là même ce prétendu « *état angélique* » dont aucuns ont imaginé de faire un état bien au-dessus de la Contemplation et encore plus rapproché de Dieu — alors que tous ses éléments sont, au contraire, du domaine de la Contemplation et ne peuvent en être détachés sans une amputation qui la défigure et lui ravit précisément ce qu'elle a de plus caractéristique et de plus beau.

La seconde remarque c'est que tous les avantages décrits sont « *dans l'ordre des moyens* » pour atteindre la sainteté et non la sainteté elle-même. Il ne suffit donc pas d'être entré dans un état si parfait pour être devenu parfait. Loin de là, il n'est qu'un instrument admirable de perfection, et l'on a vu, au dire de Se Thérèse, dont le témoignage est amplement confirmé par l'histoire, des personnes très imparfaites qui ont reçu ces grâces des voies passives, au moins d'une manière passagère, pour en être sanctifiées plus rapidement (1).

La troisième remarque sera la plus importante. Le Congrès parle toujours de l'*utilité* de la Contemplation pour atteindre la sainteté, et jamais de sa *nécessité*. Il proclame qu'elle est, *de fait*, la *voie ordinaire* au moins de « la vertu habituellement héroïque » ou suréminente, mais nullement la *voie nécessaire*. Au contraire, il réserve expressément, avec Se Thérèse, toutes « les autres voies possibles » connues et inconnues (*Th.* VII, 4°) (2). « En conséquence, ajoute le document, elle est, dans l'ordre des moyens, l'idéal le plus élevé et comme la dernière étape de la vie chrétienne en ce monde » — mais remarquons bien cette réserve — « *dans les âmes qui sont appelées à l'union mystique avec Dieu* » (*Th.* V, 3°), car toutes ne sont pas appelées à la perfection par les voies passives.

C'est donc une exagération manifeste, rejetée par le Congrès, de soutenir que la Contemplation passive est *nécessaire*

(1) « Quelquefois il plaît à Dieu d'accorder (passagèrement) cette insigne faveur de l'union (passive) à des personnes qui sont en mauvais état, afin de les retirer par ce moyen (plus rapide) d'entre les mains du démon » (*Chemin*, ch. XVII).

(2) Ainsi, par ex., pour les martyrs, l'effusion héroïque du sang est un chemin vers la perfection encore plus « abrégé » que la Contemplation, *mortis sacræ compendio*, comme le chante l'Eglise.

à la sainteté. En cela, il suit fidèlement l'enseignement capital de Se Thérèse qui l'a formulé à diverses reprises et avec une insistance bien digne de remarque, notamment dans ce *Château intérieur* qui est l'ouvrage de sa pleine expérience mystique, et auquel elle-même nous renvoie pour préciser ou rectifier ses écrits antérieurs. Or, dans cet ouvrage, elle revient, au moins à *quatre* reprises, sur ce principe fondamental que la Contemplation passive n'est pas nécessaire à la sainteté, et l'on nous saura gré de donner quelques citations.

Dès la 3e demeure, elle anticipe pour nous prévenir que

« La perfection ne consiste pas dans les *goûts* spirituels (la quiétude), mais dans l'amour et les œuvres accomplies selon la justice et la vérité, et c'est aussi ce qui déterminera la récompense... — Alors, objectera-t-on, à quoi sert de s'occuper de ces grâces passives ? ... — Elles sont accompagnées d'une abondance d'amour et de force qui permet d'avancer *moins péniblement*... Mais si vous en êtes privés sans votre faute, Dieu qui est juste vous donnera par d'autres voies ce que, dans des vues connues de lui, il vous refuse par celles-ci. Ses secrets sont impénétrables, mais ce qui est sûr c'est que vous recevrez ce qui vous sera le plus avantageux. » (3e D., ch. 2.)

La même doctrine avait été déjà développée dans le *Chemin de la Perfection* (ch. XVII ou XVIII) en des termes non moins remarquables.

« Voulez-vous, mes filles, connaître votre degré d'avancement ? Que chacune de vous examine si elle se considère comme la plus méprisable... non si elle a des *goûts spirituels* (Quiétude) dans l'oraison, plus de ravissements et d'autres faveurs de ce genre, que Dieu accorde quelquefois aux âmes. Pour connaître la valeur de ces biens (mystiques) il faut attendre l'autre vie. Dieu nous les prête, puis nous les retire. Mais il y a une monnaie qui a toujours cours, un fonds assuré, une rente perpétuelle... Notre vrai trésor est dans l'humilité... N'allez pas vous chagriner d'être privé des dons mystiques. ... Tout cela est incertain... Pourquoi voulez-vous servir Dieu en une chose douteuse, quand vous pouvez le faire en tant d'autres qui sont assurées ? Et qui vous oblige à vous engager dans ce péril ?... Je me suis étendue beaucoup sur ce sujet parce que je sais qu'il y a utilité à le faire... Je me suis fait une joie de donner ces avis à ceux qui n'ont pas reçu semblable don, et les Contemplatifs eux-mêmes y trouveront de quoi s'humilier (1). »

(1) Ste Thérèse dit expressément que Dieu traite comme des « *âmes fortes* » celles qui sont privées de la Contemplation ; que « ces grâces sont destinés à

Dans la 4e demeure, qui est pour elle la première de la Vie mystique, *la Quiétude*, elle console ainsi les sœurs qui, malgré leur bonne volonté et sans leur faute, n'ont pas reçu ce don de la quiétude passive :

« Dieu n'est pas obligé de nous donner en ce monde ces grâces (la quiétude) sans lesquelles nous pouvons nous sauver, comme il est obligé de nous donner sa gloire dans l'autre vie si nous observons ses commandements. De plus, il sait mieux que nous ce qui nous convient... Il faut des sœurs pour l'office de Marthe comme pour celle de Marie-Madeleine dans nos monastères. »

Cette saisissante comparaison avait été ainsi développée dans le *Chemin*, ch. XVIII :

« Je le répète, il importe beaucoup de comprendre que Dieu ne nous conduit pas tous par un seul chemin... Ainsi, quoique toutes les religieuses de ce monastère s'exercent à l'oraison, il ne s'en suit pas qu'elles doivent toutes être contemplatives : *cela est bien impossible.* Ce doit être une grande consolation pour celle qui n'a pas reçu ce don, de savoir qu'il vient purement de Dieu... Sans être contemplative, elle ne laissera pas d'être très parfaite, si elle s'acquitte fidèlement de ce qui a été dit ; elle pourra même surpasser les autres en mérite, parce qu'elle aura plus à travailler à ses dépens... Je dis même que, sous un certain rapport, leur voie est plus sûre... n'appréhendez pas de ne point arriver à la perfection comme les plus grands contemplatifs... Sa Marthe était une sainte quoiqu'on ne dise pas qu'elle fût contemplative... Si elle eût été ainsi que sa sœur abîmée dans une contemplation amoureuse, il n'y aurait eu personne pour préparer les repas de cet Hôte divin... Au lieu de murmurer contre celles qui ont le partage de Madeleine, elles doivent se souvenir qu'il est *nécessaire* qu'il y en ait parmi elles qui préparent les repas du divin Sauveur et s'estiment heureuses de le servir avec Marthe... Laissez faire le Maître de la maison. Il est souverainement sage ; il est tout-puissant ; il sait ce qui vous convient et convient à lui-même... O le grand avantage, de ne rechercher aucun avantage par le choix de notre propre volonté ! »

Dans la Ve demeure, celle de l'*Union pleine*, notre Sainte revient sur le même sujet des *deux voies* qu'elle avait tant à cœur, en distinguant l'union mystique ou passive, caractérisée par la suspension des puissances qui ne dure pas, « jus-

---

fortifier notre faiblesse et à nous rendre capables de supporter de plus grandes souffrances » (*Château*, 7e D., ch. IV ; — *Chemin*, ch. XVII et XVIII). Elle ajoute : « J'en suis absolument convaincue et je l'ai dit quelquefois » ; c'est donc vraiment un chemin « abrégé » ou « de traverse », et non pas nécessaire.

qu'à demi-heure », d'avec l'union active et non mystique, la seule nécessaire à la perfection. Voici ses propres paroles :

« Comme les trésors que renferme cette demeure (l'union pleine) sont d'un si grand prix, dit-elle, il sera utile de faire voir que ceux à qui Dieu n'accorde pas ces grâces surnaturelles (la suspension des puissances) peuvent cependant espérer y entrer. Et, en effet, il n'est point de chrétien qui, avec l'aide de la grâce, ne puisse arriver à la *véritable union*, pourvu qu'il s'efforce de tout son pouvoir de renoncer à sa volonté propre, pour s'attacher uniquement à la volonté de Dieu. Oh ! combien y en a-t-il qui disent et croient fermement être dans ces dispositions ? Et moi je vous assure que s'ils y sont, ils ont obtenu de Dieu tout ce qu'ils peuvent souhaiter. Ils ne doivent plus se mettre en peine de cette union (mystique ou passive) si délicieuse, dont j'ai d'abord parlé. Car ce qu'elle a de meilleur, c'est qu'elle procède de celle dont je parle maintenant (l'union active) ; il est même impossible d'arriver à la première,si l'on ne possède la seconde, je veux dire cette soumission entière de notre volonté à celle de Dieu. Que cette dernière union est désirable .... Pour cette union de pure conformité à la volonté de Dieu, il n'est point nécessaire que les *puissances soient suspendues* (comme dans l'union mystique). Dieu, qui est tout-puissant, a mille moyens d'enrichir les âmes et de les conduire dans ces demeures, sans les faire passer par ce *chemin abrégé* dont j'ai parlé (la suspension des puissances), je veux dire sans les élever à cette intime union (mystique) avec lui, d'où après quelques moments (à peine une demi-heure) elles sortent toutes transformées. Mais remarquez bien, mes filles, que dans tous les cas, il faut que ce ver mystique (l'amour-propre) meure, et que dans cette union (non mystique) de pure conformité à la volonté divine, sa mort doit vous coûter plus cher. En effet, dans cette union surnaturelle (mystique) où l'âme goûte en Dieu de si grandes délices, le bonheur qu'elle éprouve de vivre d'une vie si nouvelle, aide beaucoup à faire mourir ce ver, tandis que dans l'union (non mystique) de conformité, il faut que l'âme, sans sortir de la vie ordinaire, lui donne elle-même la mort (et une mort lente). J'avoue, mes filles, que ce dernier état est beaucoup plus pénible que le premier ; mais la récompense en sera beaucoup plus grande, si nous sortons victorieux du combat... *C'est là l'union* (non mystique) *que j'ai désirée toute ma vie et que j'ai toujours demandée à* Notre-Seigneur. C'est aussi celle qui est la plus facile à connaître et la plus assurée. Mais hélas ! qu'il y a peu de personnes qui y arrivent !... Je prie le grand Maître de nous faire la grâce d'entrer dans une si sainte disposition ; et nous y entrerons, sans nul doute, si nous le voulons d'une volonté sincère et déterminée (1). »

(1) Ce texte est tellement décisif, que les adversaires des deux voies ont tenté de l'annuler en soutenant que le « chemin abrégé » dont il est question pourrait

Enfin dans la VI^e demeure, celle de l'extase, au ch. IX, notre Sainte revient encore une quatrième fois sur cet enseignement fondamental des deux voies et de la non-nécessité de la voie mystique pour la sainteté, quoique la voie passive soit assurément la plus suave, la plus facile et la plus abrégée.

« Quant à ce qui est de mériter davantage, assure-t-elle, Notre-Seigneur ne le fait point dépendre de ces sortes de grâces (passives) puisqu'il y a plusieurs personnes saintes qui n'en ont jamais reçu aucune, et d'autres qui ne sont pas saintes et qui en ont reçues. »

Dans ce dernier passage, il est vrai, la Sainte parle de certaines grâces passives encore plus extraordinaires, quoiqu'elles soient fréquentes dans cette VI^e demeure, telles que les visions et les apparitions, mais le principe général demeure applicable à toutes les grâces *passives*. Elles ne font pas la sainteté, mais en facilitent et abrègent le chemin d'une manière vraiment merveilleuse. Dans ce même chapitre, S^e Thérèse elle-même l'explique ainsi :

« Si le divin Maître suspend toutes les puissances de l'âme, *aidant ainsi sa faiblesse*, c'est afin que, ravie hors d'elle-même, elle puisse (plus facilement) s'unir à son Dieu dans une communication si élevée. »

Quoiqu'il y ait deux voies pour aller à la perfection, l'une active, lente et ordinaire, l'autre passive, abrégée et extraordinaire, cela n'empêche pas entre elles des communications plus ou moins fréquentes. Comme l'observe S^e Thérèse, « Dieu n'a pas dit aux uns : allez (exclusivement) par ce chemin et aux autres, par celui-là » (1). Les personnes vouées à la vie active ne sont pas exclues de boire parfois à la fontaine des grâces passives, mais c'est là un fait accidentel qui ne transforme pas leur vocation active en vocation contemplative (2).

être l'extase ou un commencement d'extase. Mais le contexte ne le permet pas. D'une part, notre Sainte ne parlera de l'extase que dans la demeure suivante ; d'autre part, par « ce chemin abrégé dont j'ai parlé », elle renvoie elle-même à ce qu'elle vient de dire au chapitre précédent sur l'*Union mystique* qui suspend les puissances : « O merveille de la puissance divine ! et qui pourrait dignement peindre l'état d'une âme qui vient de se voir, durant un court espace, si étroitement unie à Dieu, et comme abîmée dans sa Grandeur ! Car ce temps, à mon avis, ne va jamais jusqu'à une demi-heure... » (Ch. II).

(1) *Chemin*, ch. XXI.

(2) De même qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, ainsi une ou deux Quiétudes ne suffisent pas à faire un contemplatif (*Château*, 4^e D., ch. III).

Cette prodigieuse diversité des vocations et des aptitudes naturelles correspondantes est un fait voulu par Dieu, parce qu'il est nécessaire à tout être vivant, lorsqu'il est parfait, comme le corps mystique de Jésus-Christ, d'avoir une très grande variété de fonctions et d'organes concourant tous à l'unité de la même vie. Il n'y a donc pas une seule voie, une seule fonction, un seul organisme voulus par Dieu, celui de la vie contemplative, dont toutes les autres vocations seraient des déchéances ou des déviations accidentelles. La grande loi des vivants, c'est la variété dans l'unité, et la grande loi de la perfection, c'est que chacun se sanctifie dans sa vocation propre et par des moyens adaptés. L'unité idéale qu'on nous propose est donc un faux idéal, celui de l'uniformité.

Toute cette doctrine fondamentale de la *dualité des voies*, active et passive, et de la non-nécessité de la Contemplation passive pour la sainteté, se trouve très explicitement développée dans l'ouvrage d'un S. Docteur de l'Église, S. Alphonse de Liguori, qui déclare y suivre fidèlement les enseignements de Sᵉ Thérèse, la célèbre *Praxis Confessarii* (nº 136). Or c'est à son étude que nous renvoie le Congrès carmélitain, avec une remarquable insistance : « Aucun confesseur ou directeur, déclare-t-il, ne doit ignorer le traité de la *Praxis Confessarii* où est récapitulée toute la doctrine mystique et ascétique de Sᵉ Thérèse et de S. François » (*Th.* VIII, 1º). Le Congrès fait donc sienne la doctrine que nous venons d'exposer, puisqu'elle s'y trouve si clairement et si vigoureusement professée, — quoique elle n'aie point l'heur de plaire à tous parmi nos auteurs mystiques contemporains (1).

---

(1) Nous nous sommes réjoui de voir *La Vie Spirituelle* (mars 1923), à la suggestion de M. Maritain, accepter la dualité des voies vers la perfection, sous une étiquette, il est vrai, un peu nouvelle : voies *mystiques* et voies *contemplatives*. Nous ne voudrions pas avoir l'air de chicaner sur des mots, cependant nous nous en tenons à la distinction classique, sanctionnée par le Congrès carmélitain, en voies *actives* et *passives*. Elle exprime mieux que les dons du Saint-Esprit ont deux modes d'opération bien différents, et que le mode qui met en jeu un élément entièrement passif, où « c'est Dieu qui fait tout », mérite seul le nom de mystique. — C'est là un « *accord progressif* » dont nous nous félicitons.

IV

L'appel universel à la Contemplation passive.

La thèse de l'appel universel, au moins éloigné, à la Contemplation et celle des « hauteurs de la Contemplation accessibles à tous (1) », qui en est la suite logique, furent, on s'en souvient, les deux thèses jumelles dont l'apparition, il y a quelques années, étonnèrent et émurent le plus les spécialistes versés dans l'étude de la Mystique. Pour eux, comme pour Se Thérèse, les états mystiques étaient au contraire ceux de la vie spirituelle que l'on ne peut jamais acquérir par ses propres efforts, ses prières ou ses mérites, si grands soient-ils : « *no se puede adquirir* » (Lettre au P. Rodrigue Alvarez, *Relacion* V, p. 31). « Et les mystiques eux-mêmes, ajoutait notre Sainte, trouveront là de quoi s'humilier... » (*Chemin*, c. XVIII, p. 142). La doctrine nouvelle a donc profondément surpris.

L'éminent théologien qu'est le cardinal Billot se faisait l'écho de ces alarmes, lorsqu'il écrivait, avec sa franchise coutumière, ces paroles sévères qu'il nous a autorisé à reproduire :

« A mon humble avis, pour avancer que les hauteurs de la contem-
« plation sont accessibles à tous, il faut.... ne pas avoir la première
« notion de ce que signifie ce mot de contemplation mystique. C'est
« même tellement fort, qu'on a de la peine à croire que l'idée des
« adversaires soit vraiment telle que nous la comprenons ou croyons
« la comprendre. »

On attendait donc, avec une curiosité bien légitime, ce que dirait le Congrès d'une doctrine si troublante de l'appel universel à la Contemplation passive, qui était le point le plus critique, en même temps que le plus sensible, de l'opinion adverse.

Eh bien ! — poussant jusqu'à l'extrême son désir de paix — le Congrès n'en a rien dit du tout, et l'a passée sous silence, se contentant d'avoir clairement et fermement établi les principes opposés et inconciliables.

(1) Nous sommes heureux d'apprendre que le P. Arintero vient de supprimer ce sous-titre de son ouvrage, qui avait tant ému : « *Les hauteurs de la Contemplation accessibles à tous* ».

Le premier de ces principes est celui-ci : 1° « *la Contemplation est un don de Dieu* (entièrement gratuit) *et, comme tel, ne peut s'obtenir que miséricordieusement* » (*Th.* V, concl. 1°) — Se Thérèse avait déjà dit en parlant de la quiétude, premier degré de la Contemplation passive : « Dieu distribue ses faveurs quand il lui plaît, de la manière qu'il lui plaît, et à qui il lui plaît. Maître de ses biens, il peut les donner ainsi sans faire de torts à personne. » (*Château*, 4e D. ch. I.) Et elle s'était servi de ce motif, nous l'avons vu, pour consoler celles de ses filles qui, sans aucune faute de leur part, n'avaient pas reçu ce Don, comme aussi pour humilier celles qui l'avaient reçu. Tous n'y sont donc pas appelés.

Le second principe est ainsi formulé : « *Les dispositions à la Contemplation ne sont pas efficaces par elles-mêmes, sinon en tant qu'elles éloignent les obstacles et attirent la miséricorde de Dieu* » (*Th.* V, concl. 2°) — Or c'est précisément le contraire pour toutes les fins auxquelles nous sommes appelés, telles que le salut et la vision béatifique. Ici, par le fait même de notre appel, les moyens suffisants pour arriver au but nous sont dus, et Dieu ne pourrait nous les refuser sans se contredire. Nous pouvons donc les acquérir, certainement et efficacement, par nos mérites ou par nos prières.

Le troisième principe est que « *la Contemplation n'est qu'un idéal, dans l'ordre des moyens... pour les âmes appelées à l'union mystique avec Dieu* » (*Th.* V, 3°). Elle n'est donc pas le *but* idéal de la perfection à laquelle nous sommes tous appelés, mais seulement un *moyen* idéal pour y atteindre. Elle est un moyen de locomotion merveilleux, une paire d'ailes qui nous portent facilement et rapidement aux sommets, mais ces ailes ne sont pas nécessairement données à tous. Les voies contemplatives sont dans l'Eglise une vocation spéciale, comme celle de Marie-Madeleine, nous dit Se Thérèse, et elle ajoute cette autre comparaison non moins expressive : les contemplatifs, dit-elle (1), sont comme les porte-enseignes dans la bataille. Sans se battre, ils ont l'honneur de porter l'étendard

(1) *Chemin*, ch. XIX.

et de sonner le ralliement ; mais il est bien impossible que tous les soldats à la fois soient des porte-enseignes.

Sans doute, ce privilège n'est point réservé à une caste, et l'on peut rencontrer des contemplatifs dans toutes les professions civiles ou religieuses : aucune n'en est exclue. C'est là un principe hors de conteste que le Congrès enregistre sans discussion (*Th.* V, concl. 4°).

Le seul appel universel est donc celui à la Contemplation bienheureuse du Ciel, et la grâce sanctifiante est déjà en nos âmes le germe de cette gloire, *semen gloriæ*, mais son éclosion avant terme et l'anticipation de la terre sur le ciel par la Contemplation passive ne saurait être qu'un privilège gratuit.

Du reste, les faits sont là pour démentir la thèse contraire. Benoît XIV (1), comme Sᵉ Thérèse, nous apprennent que tous les Saints n'ont pas été contemplatifs, et qu'un bon nombre ne l'ont été que passagèrement ou par exception. Or, de même qu'une ou deux hirondelles ne font pas le printemps, une ou deux extases ne font pas une vie contemplative, et ne suffisent pas à caractériser un saint.

Et ne ce sont pas seulement les faits de l'histoire qui en témoignent, mais les faits quotidiens. Tout récemment encore, le T. R. Père abbé de la Trappe de Briquebec, Dom Vital Lehodey, dont le nom en Mystique fait autorité, nous attestait avoir connu trois religieux, de France et du Japon, dont deux au moins nullement contemplatifs, et qui cependant étaient morts en odeur de sainteté et en ce moment opéraient de vrais miracles. L'appel universel à la Contemplation est donc une vue théorique démentie par les faits.

V

Le désir de la Contemplation passive.

Ce n'est plus là qu'un simple corollaire de tout ce qui précède. Cependant cette question était trop pratique pour que

(1) Cf. nos *Réponses aux Controverses de la Presse*, p. 14.

le Congrès, qui avait surtout un but pratique, pût l'omettre. Il nous en a donc formulé nettement le principe de solution, tout en laissant son application en chaque cas à la prudence des confesseurs.

Ce principe a deux parties que le Congrès a ainsi précisées :

« Dans les Demeures (du Château de Sᵉ Thérèse) se rencontrent deux ordres de phénomènes complètement distincts. Les uns dans lesquels l'âme se meut elle-même avec la grâce (grâce coopérante) ; les autres, en lesquels l'âme est mue surnaturellement par Dieu (grâce opérante, où c'est *Dieu qui fait tout*). Les premiers, l'âme peut et doit se les procurer *à tout prix* ; les seconds, elle ne peut se les procurer qu'indirectement par l'exercice des vertus, particulièrement de l'humilité. » (*Th.* VII, 5°.)

Remarquons tout d'abord qu'on ne pouvait plus nettement distinguer les deux voies : active et passive. La première, où la grâce *coopérante* veut provoquer notre activité ; la seconde, qui commence dès que la grâce *opérant seule* entre en scène, et où Dieu veut agir lui-même.

Or notre principe de conduite ne saurait être le même dans les deux cas. Dans les voies actives, Dieu nous demande de coopérer généreusement et *à tout prix* à sa grâce, pour atteindre la perfection chrétienne à laquelle nous sommes tous appelés, chacun selon sa vocation, et partant le désir de devenir parfait s'impose à tous.

Dans les voies passives — et dans la mesure où elles sont passives — Dieu veut que nous le laissions agir sans obstacle, et c'est ici seulement que s'applique le « *laisser faire Dieu* ». La contemplation passive n'est plus en notre pouvoir, comme la contemplation active. Il nous est impossible de la mériter ni *de congruo* ni *de condigno*, comme le Congrès l'a déclaré dès sa première conclusion : « *Elle est un don de Dieu* (purement gratuit) dit-il, *et, comme tel, ne peut être obtenue que miséricordieusement* » (*Thème* V, 1°). — On ne peut donc la désirer que conditionnellement : *si tel est le bon plaisir de Dieu*, et l'on ne peut s'y disposer qu'indirectement, par l'éloignement des obstacles, tels que les plus légères imperfections, et par la pratique des vertus qui sont les plus agréables à Dieu, telles que l'humilité et l'abandon à son bon plaisir, qui le disposent le mieux à l'octroi de ses faveurs (*Th.* V, 2°).

Le désir de la Contemplation, avec la prière ardente pour l'obtenir, n'est donc pas interdit par le Congrès — à une condition cependant : c'est qu'il puisse se concilier avec une profonde humilité et les autres vertus, telles que le saint abandon.

Or, pour toutes les âmes qui ont déjà senti l'appel de Dieu à la Contemplation par la présence des trois signes classiques de S. Jean de la Croix, il n'y a point de difficulté à les concilier. Tout en se déclarant indignes d'un si grand privilège, elles ont désormais le devoir de répondre généreusement à cet appel.

Mais pour les âmes qui ne l'ont pas encore reçu, est-il permis de la demander ? Le Congrès nous laisse le soin de le conclure des principes posés, et nous demanderons à Sᵉ Thérèse elle-même de formuler plus explicitement la réponse.

Parlant des apparitions et des visions, au ch. IX de la 6ᵉ *Demeure*, et condamnant le désir qu'on pourrait en avoir, elle en donne six raisons, dont deux ont une portée beaucoup plus générale et qui peuvent s'appliquer ici. Laissons-lui la parole :

« Lorsque vous savez ou que vous entendez dire que Dieu accorde ces faveurs (des visions) à quelques âmes, ne les lui demandez jamais et ne souhaitez jamais qu'il vous conduise par la même voie. Cette voie est bonne sans doute et vous devez en faire grande estime et la respecter beaucoup ; mais il ne vous convient pas de la demander ni de la désirer pour plusieurs raisons. La première, parce que *c'est un défaut d'humilité que de souhaiter qu'on nous accorde ce que nous n'avons jamais mérité* ; former un tel désir, c'est montrer, selon moi, qu'on est bien peu avancé dans cette vertu... »

Mais tel est bien aussi le cas de la Contemplation, « que nous n'avons jamais méritée », et qui, d'après le Congrès, ne peut même pas se mériter, parce qu'elle est un don de Dieu purement gratuit.

Allons plus loin et poursuivant notre texte, nous y verrons qu'un tel désir pourrait être non seulement contraire à l'humilité, mais encore un manque de confiance en Dieu, une grave imprudence :

« La 4ᵉ raison, ajoute Sᵉ Thérèse, est qu'il y a une étrange témérité à vouloir soi-même choisir son chemin, sans savoir s'il est le plus sûr, au lieu de s'abandonner à la conduite de Notre-Seigneur, qui nous connaît mieux que nous ne nous connaissons, afin qu'il

nous mène par la voie qui nous convient et qu'ainsi sa volonté se fasse en toutes choses... Ainsi, mes sœurs, croyez bien que le plus sûr est de ne vouloir que ce que Dieu veut ; il nous connaît et il nous aime. Remettons-nous entre ses mains afin que sa volonté soit faite en nous. »

Remarquons l'insistance de Se Thérèse qui répète plus de cent fois que les voies passives ne sont pas toujours les plus *sûres*, parce qu'elles ont à craindre les illusions de l'imagination et du démon. Elle prévoyait déjà la quiétisme de Molinos et l'étrange abus qu'il devait faire de la passivité volontaire, nullement divine. Et cette sage défiance des voies passives, chez une si éminente contemplative, doit être pour nous la meilleure leçon. Attendons l'appel de Dieu : ne le devançons jamais !

Ces sages conseils, Se Thérèse avait commencé par les pratiquer elle-même, longtemps avant d'avoir été élevée à la Contemplation, et même, comme elle l'avoue, « toute sa vie ».

Dans le chapitre V de la 5e *Demeure*, celle de l'*union*, après avoir déclaré que l'union parfaite peut s'obtenir sans l'union passive ou mystique et sans cette suspension complète des puissances qui la caractérise — quoique plus lentement, il est vrai, et plus difficilement — elle ajoute :

« C'est là l'union (non mystique) que j'ai désirée toute ma vie et que j'ai toujours demandée à Notre-Seigneur. C'est aussi celle qui est la plus facile à connaître et la plus assurée. Mais, hélas ! qu'il est peu de personnes qui y arrivent. »

Et ce n'est pas seulement l'*union passive* que notre Sainte n'a jamais voulu demander à Dieu, c'est une faveur bien moindre, celle de la *quiétude*. Traitant de cette première étape de la passivité mystique, elle nous fait cet aveu si remarquable :

« Dieu sait mieux que nous ce qui nous convient... ce dont il ne nous est pas permis de douter. Je connais moi-même des personnes (dont elle-même) qui marchant dans cette voie de l'amour, c.-à.-d. aspirant uniquement à servir leur Jésus crucifié, non seulement ne désirent point, ne lui demandent point ces consolations et ces *goûts divins* (1), (la quiétude), mais le supplient de ne pas leur en accorder en cette vie : *ce que je dis est une chose très véritable.* »

(1) « Ce que j'appelle ici *goûts divins*, et qu'ailleurs (*Vie*, ch. XIV) j'ai nommé *Oraison de quiétude...* » (*Château*, 4e D., ch. I).

Paroles étonnantes, assurément, mais héroïquement logiques, une fois admis que les états passifs — si délicieux qu'ils soient — ne sont pas nécessaires à la sainteté, et qu'en les demandant, on s'expose, dit et redit Se Thérèse, à la réponse de N.-Seigneur : « *Nescitis quid petatis* » (*Chemin*, c. 17 ou 18 ; répétée dans le *Château*, 2e D., ch. I).

L'opinion contraire à celle que vient d'exposer Se Thérèse, part de tout autres principes : elle suppose que la Contemplation est nécessaire à la perfection et à la sainteté ; qu'il n'y a qu'une seule voie qui y conduit, celle de la contemplation passive ; et que, tous étant également appelés à être parfaits, l'appel universel de tous à la Contemplation doit l'être pareillement, qu'en conséquence on peut la mériter *de congruo*, comme tous les moyens nécessaires à cette même fin, et partant aussi la désirer.

Mais aucun de ces nouveaux principes ne se retrouve dans les définitions du Congrès qui, au contraire, les exclut clairement (1).

Loin de nous cependant — comme aussi loin du Congrès — la pensée de vouloir condamner toute espèce de désir des voies mystiques, dans les âmes qui n'ont pas encore entendu l'appel de Dieu, exprimé dans les trois signes classiques. Ce serait vouloir imposer à tous l'héroïque et sublime indifférence dont Se Thérèse vient de nous donner l'exemple, alors qu'elle doit rester seulement l'idéal le plus haut et le plus parfait.

Notre Sainte, elle-même, dans un grand nombre d'autres textes, où elle parle sous des impressions différentes, par une contradiction plus apparente que réelle, a permis et loué chez ses filles du Carmel de tels désirs, pourvu qu'ils se concilient avec une humilité profonde et l'abandon complet au bon plaisir de Dieu.

---

(1) Voici l'avis conforme du P. Lallemant : « Non seulement il y a danger à désirer des ravissements et des extases, à vouloir avoir dans les ravissements des visions et des révélations, mais à souhaiter d'autres voies que celles par où il plaît à Dieu de nous conduire. Mais il n'y a nul danger à demander les dons du S. Esprit et de sa conduite, les vertus solides et une excellente oraison » (*La doctrine spirit.*, p. 470). — De même S. François de Sales : « *Ne rien désirer* (de soi-même) *et ne rien refuser* ! », paroles d'or, devenues classiques en Ascétique et Mystique.

Humilité d'abord, c.-à-d., pleine conscience que nous en sommes très indignes, et unique désir de voir Dieu mieux glorifié en nous. Puis, *abandon complet*, c.-à-d. soumission entière au bon plaisir de Dieu qui n'est nullement tenu, par aucune promesse, de nous accorder les dons mystiques, puisqu'ils ne sont pas la seule voie pour parvenir à la perfection chrétienne, — alors même que nous nous y serions préparés en écartant les obstacles et en cultivant de notre mieux les autres dons du Saint-Esprit.

Il est clair qu'un tel désir, à la fois très humble et hypothétique : *si tel était le bon plaisir de Dieu*, est un sentiment infiniment respectable en lui-même, et ce n'est plus là une question de principe, mais d'opportunité.

Pour les uns, il pourrait être un puissant stimulant contre la pusillanimité ou la paresse spirituelle et devrait être loué. Pour les autres, et ce sera le plus grand nombre, d'après S. Alphonse de Liguori, il serait un danger pour l'humilité, et pour l'imagination un stimulant de rêveries malsaines. Le désir risque de provoquer l'attente, et l'attente à son tour provoque trop souvent des illusions et même des hallucinations, selon le mot du sage fabuliste : « On croit facilement tout ce que l'on désire ».

Un sage directeur, — tout en respectant certains désirs exceptionnels qui porteraient la marque de l'Esprit de Dieu — ne poussera jamais aux voies passives, modèrera, au contraire, tous les désirs indiscrets, et saura attendre que se manifeste l'appel d'en Haut. Il suffit que les âmes intérieures se tiennent *toujours prêtes* à répondre à cet appel — si tel était le dessein de Dieu — et la pratique de plus en plus parfaite des voies actives est la seule préparation qui soit en leur pouvoir et qu'on puisse leur conseiller en toute sûreté.

CONCLUSION

Que l'on compare, en terminant, ces conclusions votées par le Congrès, avec la doctrine de Benoît XIV et l'enseignement commun des théologiens, au moins depuis trois siècles — en laissant de côté quelques amplifications oratoires de certains prédicateurs, qui ne reculent pas toujours devant les généralisations hâtives ou les pieuses exagérations pour enflammer les âmes et les élever vers l'idéal — et l'on aura grand peine à découvrir la plus légère discordance : l'accord est parfait sur tous les points fondamentaux, tels que ceux-ci :

1. Distinction essentielle des Contemplations acquise et infuse, et des deux voies active et passive ; — 2. Nature de la Contemplation infuse, qui est d'être une connaissance vraiment expérimentale ou une sensation spirituelle de l'action et de la présence de Dieu, *entièrement passive*, puisque « *ici notre part de concours est nulle* » (p. 425) ; — 3. Son essentielle gratuité qui ne la rend pas accessible à tous ; — 4. Sa non-nécessité pour la plus haute sainteté, quoiqu'elle en soit la voie la plus ordinaire ; — 5. Enfin, ses précieux avantages qui la rendent désirable, sous certaines conditions seulement.

Cet accord complet sera un vrai soulagement de conscience pour ces esprits timorés qui redoutaient, de bonne foi, que la tradition des trois derniers siècles ne fût qu'une « *pseudo-tradition* », et qu'une « *éclipse partielle de la vérité* » — comme on a osé l'écrire — eût affligé si longtemps la sainte Eglise de Dieu.

Remercions le grand Congrès d'avoir délivré ces âmes de peu de foi d'un si lourd cauchemar. Remercions-le surtout du service immense qu'il vient de rendre, soit aux âmes pieuses ballottées entre des directions contraires, soit à la science mystique dans la crise redoutable qu'elle traverse — en codifiant les principes fondamentaux de la mystique thérésienne.

Désormais, on ne pourra plus dire que l'école thérésienne n'a pas de critères fixes et que chacun peut à son gré prétendre

à en faire partie. Avant de s'honorer du titre universellement envié de disciple de Se Thérèse, il faudra avoir accepté sincèrement les principes et les orientations générales que ce mémorable Congrès carmélitain nous a enfin donnés — avec son autorité incontestable de *témoin* et de *gardien* de la tradition et de l'esprit de la Sainte d'Avila, — répondant ainsi à nos besoins les plus pressants et à nos plus vifs désirs.

Désormais, nous avons nous-même l'assurance de n'avoir rien à changer dans nos positions premières et d'avoir droit de cité dans l'Ecole thérésienne, comme l'avait récemment proclamé un maître de la théologie mystique (1). Le champ de liberté que le Congrès laisse aux discussions de tous les penseurs chrétiens est encore assez vaste pour que nous puissions nous y sentir à l'aise et mettre en pratique la célèbre maxime : *in dubiis libertas, in omnibus charitas* !

A. FARGES
Prélat de Sa Sainteté.

Voici la traduction du document officiel publié par le *Mensajero de Santa Teresa* (p. 21, 24), le 15 mars 1923. — Nous soulignons les passages que nous avons commentés.

CONCLUSIONS APPROUVÉES PAR LE CONGRÈS THÉRÉSIEN.

Première section : La vie spirituelle.

Thème I. — *Nécessité de la vie spirituelle.*

1° Dans l'ordre présent de la Providence, pratiquement, la vie spirituelle s'identifie avec la vie surnaturelle ; et son principe vital consiste dans l'union avec Dieu par la grâce.

2° Le développement de la vie spirituelle constitue la perfection propre et adéquate de l'homme, qui est la perfection d'état exigée pour tous par le divin Maître, et qui consiste dans un ensemble d'opérations de l'entendement et de la volonté, mus et informés par la même grâce.

(1) Le R. P. Bainvel, doyen de Théologie, *Introduction* aux « Grâces d'Oraison », p. XLVI, *Groupe thérésien.*

3° Rien n'est pour l'homme plus désirable, plus important et plus nécessaire que sa propre vie, et comme celle-ci consiste principalement dans la vie spirituelle et surnaturelle, nous devons affirmer qu'il est d'une absolue nécessité pour l'homme de vivre de la vie spirituelle.

4° En conformité avec les préceptes et conseils évangéliques et avec la saine théologie, la vie spirituelle peut se réduire principalement, au dire de la grande *Doctora*, aux trois grandes vertus, savoir : humilité, mortification et charité ; les deux premières comme fondement et matière ; la dernière comme forme.

5° Ce Congrès proclame avec insistance l'importance de promouvoir le plus possible les études ascético-mystiques dans les séminaires et maisons religieuses, prenant comme guide sûr la grande *Doctora*, sainte Thérèse de Jésus.

Thème II. — *Utilité de la doctrine de sainte Thérèse pour la piété chrétienne.*

1° La doctrine de sainte Thérèse est d'une utilité indiscutable et inappréciable pour la piété chrétienne, comme cela ressort de l'invocation liturgique de l'Eglise au jour de sa fête : « caelestis eius doctrinae pabulo nutriamur, et piae devotionis erudiamur affectu ».

2° La même conclusion résulte des qualités et caractères de sa doctrine : solidité, ordre, pureté et simplicité.

3° Il est souverainement opportun d'éditer séparément et de répandre le plus possible ses œuvres, principalement le « Chemin de la perfection », les « Aspirations », les « Avis et Pensées ».

4° On recommande aux auteurs de livres de piété d'émailler leurs écrits de textes de la Sainte Ecriture, des saints et de nos mystiques, spécialement de sainte Thérèse.

5° On excite le zèle des censeurs de livres pieux à censurer scrupuleusement les livres qui respirent le sentimentalisme, soit par leur manque de solidité, soit par leurs phrases doucereuses, d'une sensiblerie fastidieuse et vides de sens ascétique.

6° Il serait très convenable, durant une des messes les plus fréquentées, faute d'une meilleure occasion, d'expliquer au peuple l'esprit de l'Eglise exprimé dans sa liturgie, si contraire à la mollesse, à l'immodestie, aux distractions mondaines et aux autres vices régnants, si opposés à la piété chrétienne.

Thème III. — *Prière vocale : son utilité et la manière de la pratiquer selon sainte Thérèse.*

1° Il est souverainement important de bien former le peuple à la prière vocale, comme à un entretien avec Dieu de caractère tendre, suave, familier, ainsi que l'enseigne sainte Thérèse.

2° Un bon moyen pour cela sera de répandre le commentaire de sainte Thérèse sur le *Notre Père*, en y ajoutant, comme notes ou préliminaires, les avis de la sainte pour réciter les prières avec fruit.

3° Que l'on tâche de même d'inspirer au peuple l'amour et la préférence pour les prières liturgiques et traditionnelles dans l'Eglise et en Espagne, particulièrement pour le Rosaire, cette dévotion si espagnole et si thérésienne.

Thème IV. — *Méthodes d'oraison. — Méthode de sainte Thérèse.*

1° Travailler à introduire la coutume de prendre pour sujet de prédication l'oraison mentale, la façon et la manière de la faire.

2° Que les confesseurs aient soin, quand ils le jugent prudent et opportun, d'imposer comme pénitence, au lieu de certaines prières à réciter, un certain temps d'oraison mentale à faire sur la Passion de N.-S.

3° Recommander à tous ceux qui se consacrent aux œuvres d'apostolat catholique de les faire précéder de l'oraison.

4° Travailler à ce que, parmi les personnes qui fréquentent les sacrements, il n'y en ait aucune qui n'ait chaque jour son temps d'oraison et de recueillement, comme l'enseigne sainte Thérèse et comme elle le pratiqua elle-même dès son enfance.

5° Que pour cela chacun emploie pour s'aider la méthode qui convient davantage à son âme, comme celles de S. Ignace, de Louis de Grenade et autres ; en recommandant toutefois avec sainte Thérèse de donner plus de temps aux affections et résolutions qu'aux considérations et raisonnements.

6° Les personnes qui n'ont pas commencé à méditer doivent, pour s'affectionner à ce saint exercice, lire fréquemment les œuvres de saint Alphonse de Liguori, de saint François de Sales et des autres saints qui traitent ce sujet, particulièrement de sainte Thérèse.

7° Les personnes qui en raison de leur tempérament ou des progrès qu'elles ont déjà faits dans la perfection, ne se trouvent pas bien de la méthode discursive, peuvent employer *la méthode appelée de « Contemplation acquise », selon une des deux formes recommandées par sainte Thérèse : savoir celle de simple regard affectueux ou celle de recueillement intérieur*, selon la facilité qu'elles y trouvent et selon le profit que l'expérience leur en a fait retirer.

Thème V. — *Contemplation. — Manière de s'y disposer selon les enseignements de la Doctora d'Avila.*

1° *La contemplation infuse est l'opération mystique par excellence.*

2° *Cette contemplation est la connaissance expérimentale des choses (ou réalités) divines, produite surnaturellement par Dieu dans l'âme ; et c'est l'état de rapprochement et d'union entre Dieu et l'âme le plus grand qu'on puisse atteindre en cette vie.*

3° *Conséquemment c'est, dans l'ordre des moyens, l'idéal le plus élevé et comme la dernière étape de la vie chrétienne en ce monde, pour les âmes appelées à l'union mystique avec Dieu.*

4° *L'état de la contemplation se caractérise par la prédominance croissante des dons du Saint-Esprit et par la manière supra-humaine dont avec leur aide s'exécutent toutes les bonnes actions.*

5° *Comme les vertus trouvent leur dernière perfection dans les dons et que ceux-ci atteignent leur parfaite actuation dans la contemplation, il résulte que la contemplation est le « chemin » ordinaire de la sainteté et de la vertu habituellement héroïque.*

Conclusions sur les dispositions à la contemplation.

1° *La contemplation infuse est un don de Dieu, et c'est seulement à ce titre qu'on peut y arriver par pure miséricorde* (miséricordieusement).

2° *Les dispositions à la contemplation ne sont pas efficaces par elles-mêmes, mais en tant qu'elles écartent les obstacles et attirent la miséricorde de Dieu.*

3° *Les principales dispositions à la contemplation sont : le détachement de tout le créé ou pureté de l'âme, l'humilité, la vraie charité et la persévérance dans l'oraison.*

4° *Ces dispositions étant accessibles à tous les états de vie, dans tous il peut y avoir des âmes contemplatives.*

Thème VI. — *Utilité de la contemplation et son efficacité pour le progrès des vertus.*

1° *La contemplation est comme l'arrosage qui fait croître les vertus et les fortifie, et où elles obtiennent leur perfection dernière.*

2° *Dans ces vertus perfectionnées par le moyen de la contemplation, la grâce n'est plus seulement le principe surnaturel de nos bonnes actions, mais, totalement triomphante, elle imprime à ces mêmes actions sa propre modalité surhumaine.*

3° *C'est dans cet état de contemplation que disparaît complètement toute trace d'amour-propre ou de vaine gloire.*

4° *C'est par la contemplation qu'on arrive à ce que, étant morts complètement à nous-mêmes, Jésus-Christ seul vive en nous.*

Thème VII. — *Unité de la vie spirituelle et ses degrés, selon le livre des* Demeures *de sainte Thérèse.*

1° La direction spirituelle thérésienne synthétise toute la tradition dans ses trois degrés essentiels de voies « purgative, illuminative et unitive » ; elle est, d'autre part, la plus objective pour la distinction des degrés qu'établit la Sainte, celle-ci étant fondée sur l'observation directe et psychologique.

2° La direction spirituelle thérésienne est la plus complète, parce qu'elle ne borne pas son attention aux grands états spirituels, mais l'étend aussi aux petits états intermédiaires, en évoluant sans saut brusque. Et, comme le livre des *Demeures* est celui qui recueille le mieux tous les enseignements de la Sainte, il doit être reconnu comme

le cadre typique de la vie spirituelle, et sainte Thérèse comme la maîtresse de la vraie spiritualité.

3° *La direction spirituelle thérésienne n'est pas une direction théorique et d'école, mais elle est éminemment pratique,* parce qu'elle ne se contente pas de l'exposition des principes et de la vérification des degrés, mais qu'elle donne une multitude de conseils, propose des moyens, montre des dangers et possède toutes les nuances d'une direction pratique.

4° Le but de la sainte Mère dans la composition des *Demeures* est d'expliquer les divers degrés par où peut passer une âme jusqu'à son arrivée aux suprêmes manifestations de la vie mystique, *sans prétendre expliquer les autres chemins possibles de la vie spirituelle.*

5° *Dans les* Demeures *de la Sainte Mère on rencontre deux ordres de phénomènes complètement distincts : les uns, où l'âme se meut elle-même avec l'aide de la grâce ; les autres, où l'âme est mue surnaturellement par Dieu. Les premiers, l'âme doit les acquérir à tout prix ; les autres, l'âme ne peut les obtenir qu'indirectement par l'exercice des vertus, et particulièrement de l'humilité.*

Nota. — *Arrivé à ce point, le Rapporteur, faute de temps et pour obéir à une indication de la Présidence, a omis de lire les conclusions qui concernaient l' « Unité de la vie spirituelle ».*

Thème VIII. — *Conditions que doit réunir le directeur et dispositions du dirigé pour obtenir un plus grand fruit pratique de la direction spirituelle.*

1° *Aucun confesseur ni directeur spirituel ne doit ignorer la* Praxis Confessarii *de S. Alphonse de Liguori, où se trouve résumée toute la doctrine mystique et ascétique de sainte Thérèse de Jésus, de S. François de Sales et de S. Alphonse lui-même.*

2° La direction spirituelle est le chemin ordinaire tracé par la divine Providence pour mener les âmes à la perfection. Les âmes qui repoussent ce moyen ne l'atteindront que difficilement ou jamais.

3° Le fondement de la doctrine étant supposé, le Congrès thérésien national déclare que la clef principale de la formation des directeurs de conscience et du progrès des dirigés consiste en ce que les directeurs sachent bien prier et méditer et enseignent à bien pratiquer l'art de l'oraison.

Vœu final : Se faisant l'interprète des aspirations du peuple espagnol, manifestées de mille manières durant ce centenaire et en vue de promouvoir la véritable vie spirituelle dans les âmes, le Congrès thérésien national supplie humblement Sa Sainteté de vouloir bien proclamer sainte Thérèse de Jésus Docteur mystique de l'Eglise. A cela nous anime le désir manifesté par l'Eglise que « nous soyons nourris de l'aliment de sa céleste doctrine et instruits dans l'affection de sa pieuse dévotion » selon l'oraison liturgique pour la fête de la Sainte.

FIN DU TOME PREMIER

Remarque sur les pages 401 a 413.

Voici le jugement porté par un éminent théologien sur la *saisie immédiate de Dieu.*

« Nous nous garderons bien d'accuser d'ontologisme ceux qui maintiennent comme probable l'opinion d'une intuition immédiate, du moment qu'ils insistent sur son caractère confus et obscur, et rejettent le principe fondamental de l'ontologisme, en affirmant que l'esprit ne s'élève à Dieu qu'en partant des créatures... Cette accusation serait particulièrement injuste (allusion à M. Saudreau) à l'égard de ceux qui, comme Mgr Farges, admettent que la contemplation se fait dès le premier degré, par des *espèces impresses* et l'appellent *immédiate*, parce que l'espèce impresse est nonpas*id quod videtur*, ni même *id in quo videtur*, mais *id quo res ipsa videtur.* On peut critiquer cette manière de voir, on ne peut y reconnaître l'ontologisme » (Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, tome II, p. 972).

Pour nous, c'est à la philosophie qu'il appartient de décider si la sensation (du divin) se fait par une *espèce impresse* et sans aucune *espèce expresse*, comme nous le soutenons énergiquement avec tous les Thomistes, ou bien seulement par une *espèce expresse*, comme le croient les Suaréziens. Dans le premier cas, la perception est immédiate, dans le second, elle ne peut être que médiate ou par le moyen d'une représentation. Il suffit, pour s'en convaincre, d'avoir compris la théorie thomiste de la sensation et admis l'analogie avec la sensation du divin.

Etablissements A. BRULLIARD, St-Dizier.

18,458

248.21
F16
Vol.I

Farges, Albert.
AUTHOR

Les Phenomenes Mystiques.
TITLE

18,4

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY